Stjepan Zimmermann

FILOSOFIJA I RELIGIJA

STJEPAN ZIMMERMANN

FILOZOFIJA I RELIGIJA

FILOZOFIJSKE ISTINE O BOGU I O ČOVJEKU:
RAZUMNI TEMELJ VJERE

DRUGI SVEZAK

PRIGODOM SVOJE 100-GODIŠNJICE IZDAO:
ZBOR DUHOVNE MLADEŽI ZAGREBAČKE



ZAGREB 1937

SADRŽAJ KNJIGE

UVOD U FILOZOFIJU KRŠĆANSTVA



U prvi se mah kadšto čini da neki izrazi imadu samo jedno i sasvim jasno značenje, a tek pažljivim ogledom razbiremo da su višeznačni i nejasni. Mi razumijemo šta znači »život, istina, pravda, energija, zakon, materija, uzrok, svrha ...«, ali do potpunog, pa i znanstvenog pojma ili značenja svake te riječi dolaze pojedine znanosti nakon mnogih istraživanja i obrazlaganja. Tako je i sa izrazima u naslovu ove knjige: filozofija, religija, razum, vjera.

Što više, kad su se u rječniku inteligentnog čovjeka već udomaćili neki izrazi, može nastati sumnja da li im išta stvarno odgovara. Premda na pr. izgleda paradoksno posumnjati o tome da li čovjek uopće ima neki »razum«, postaje i to »razumljivo«, čim se nađe neki opravdani smisao za to da opstanak razuma stavimo u pitanje. Razum je, svakako, sposobnost znanja: ali je pitanje, da li se ta sposobnost stvarno razlikuje od naših osjetilnih (senzitivnih) sposobnosti: vidnog, dodirnog, slušnog i svakoga drugog osjetilnog opažanja (percipiranja). Možda će nam se pričiniti da je ta razlika sasvim jasna i nedvoumna, jer osjetilno opažamo izvanjski svijet u šarolikoj pojavnosti, dok smo razumnim znanjem (na pr. u matematici, historiji i drugim znanostima) uzdignuti nad osjetilnu sposobnost. Ali, kako »uzdignuti«? Da li je razum samo neki »viši« stepen spoznanja, koje bi ipak bilo sasvim ovisno od osjetilnih organa? U čemu sastoji razumno spoznanje: kako ono nastaje, kako ga svijesno doživljujemo, koji mu je sastav (struktura)?

Kao svijesno (psihičko) događanje postaje razumsko spoznanje predmetom psihologijskog izučavanja.

Pitanje o tome da li opstoji razum kao neorganska (duhovna) sposobnost, odlučno je i u raspravi s komunistima, ukoliko zastupaju materijalizam. Po toj bi naime (psihologijskoj) nauci čovjek bio sasvim jednak životinjama s obzirom na svijesni ili duševni život, a taj život i ne bi drugo bio nego (materijalno) zbivanje u mozgu.

Psihologija je oborila ovu materijalističku nauku. Nije istina da je čovjek nerazumna životinja, i da bi sve naše svijesno doživljavanje — razmišljanje, htijenje, osjećanje... — bilo otprilike kao tjelesno događanje u želucu, srcu itd. Razlika između nas i životinja upravo je u tome, što mi imademo razum, kojim možemo znati ne samo ono što gledamo, dotičemo, slušamo ili drukčije osjetilima doznajemo — kao druge životinje —, nego osim toga još možemo doznati i ono za što nije sposoban ni vid ni dodir, ni ikoje osjetilo: možemo naime spoznati istinu, možemo znati ne samo što stvarno jest, nego i što mora biti ili što je nužno, na pr. znamo da je naravni zakon da svaki čovjek mora umrijeti, znamo da je $2 \times 2 = 4$, i još mnogo toga znamo što smo u školi naučili ili u knjigama čitali. Mi smo dakle sposobni misliti (dokazivati, zaključivati, obrazlagati), a tu sposobnost zovemo razum.

Kad se na temelju razmišljanja ili prosuđivanja odlučujemo da li bismo ovo ili ono učinili ili ne učinili, ovu sposobnost slobodne odluke zovemo volja. Životinja ne može da ne teži za onim što joj tijelu ugađa, ona ima od prirode nagon za osjetilnim blagostanjem — a čovjek može da svoje težnje obuzdava, da sebe u dobroti popravlja ili usavršuje i tako u sebi uzgaja karakter, koji će za slobodu i pravicu život žrtvovati proti tuđinskom nasilju i zločinu. I čovjek ima osjetilni nagon (hranidbeni, spolni), ali on može da one stvari ili osobe za kojima naginje, pažljivo promatra i o njima prosuđuje, pa se nakon toga može odlučiti i protivno nego što mu nagon kaže, i to prema nekom cilju koji je sebi odabrao. Dakako, i životinje (na pr. ptice, mravi, pčele) rade tako da se postigne stanovita svrha — skupljaju hranu i druge stvari za život, čuvaju se od neprijatelja, ravnaju se prema vremenu itd. —, ali one se nagonski (instinktivno) ravnaju prema stvarima u svijetu, tako da ne znaju za razloge ili zašto je jedno s drugim u odnošaju, niti mogu da to svojevoljno mijenjaju kašto čovjek.

Naš život nije bezglavo vrludanje: u zdravom (normalnom) životu zna čovjek što hoće, svijestan je sebi onoga što radi; a radi s razumom, tj. misli na ono što hoće svojim radom postići i zna na koji način to može postići. Čovjek je sposoban da svome radu postavlja neku svrhu i da izmišlja sredstva, načine ili putove koji ga vode određenoj svrsi. Seljak i svaki radnik zna vrlo dobro kada, kako, čime i zbog čega nešto radi. Ne samo pojedinac sam za sebe, nego i kad zajedno rade: u obitelji, u općini ili u čitavoj narodnoj zajednici. Jer život je svakog pojedinca povezan s društvom u kojem živi; ljudi moraju prema zajedničkim ciljevima ili zadaćama urediti međusobne svoje odnošaje ili organizirati zajednički rad u društvenoj cjelini. Ljudski život, naime, nije ograničen na jednoličnu prehranu i rasplod kao kod životinja, nego je čovjek sposoban da život upravlja po nekim pravnim odredbama i da ga podvrgne istini, pravdi, poštenju, dobroti. Ove najviše misli (ideje) — koje su u razumnu narav usađene kao zakon života — može i mora čovjek da postavlja svome radu kao smjernice ili putokaz, i prema njima da uzgaja svoju djecu: da život bude značajan, ćudoredno dobar, razumnog čovjeka dostojan ili vrijedan. Čovjek je, napokon, sposoban da se pita otkuda je naš život i sav ovaj svijet; sposoban je da misli na Boga u kome je izvor života, razuma, istine, pravde, dobrote i njihovih zakona. Tako je čovjek sposoban da razumom spoznaje (»vjeruje« u) Boga, a voljom svojom da vrši zakon Božji. Kad tako radi i živi, kažemo da je čovjek religiozan ili da živi uredno prema svome odnošaju s Bogom.

U svemu tome sastoji premoć čovjeka spram nerazumnih životinja. Čovjek nije samo životinja, premda donekle živi kao i neke životinje; on je od prirode obdaren razumom, koji nadvisuje životinjsku narav i njezine osjetilne sposobnosti, te pripada duši po njezinoj neosjetilnoj ili duhovnoj naravi. Nema sumnje da i životinje mogu zapamtiti što su vidjele i čule (osjetilno doživjele) i da imadu neko iskustvo ili osjetilnim opažanjem stečeno znanje, da mogu štošta naučiti, da zajedno žive i rade (prema prirodnom prilagođenju) po stvarnim odnošajima, ali nikoja životinja ne može o njima razmišljati, tako da spozna ono što je nužno i istinito, i da to znade dokazivati; jer u tom bi slučaju životinje zajedno sa čovjekom stvarale kulturni život. Samo je dakle čovjek duhovni stvor ili takovo biće, koje razumom i voljom upravlja svoj život prema onome što sebi postavi kao cilj života ili što spozna kao svoje dobro; i zato čovjek nije samo kao neki stroj, kojim ravna vanjska i unutarnja sila bez slobodne volje. Čovjek nije samo tjelesna (materijalna) stvar, nego je svijesni pojedinac; razumno i voljno osposobljena samostalna ličnost ili osoba. Tko bi ljude smatrao životinjama, strojevima i samo materijalnim stvarima, morao bi izbrisati iz života ljudskog sve što zovemo i smatramo velikim i uzvišenim, sve što je čovjek stvorio duhovnim svojim naporima, što žrtvuje za istinu i pravicu, što mukotrpno podnaša za svoj napredak, kao i sve što su umni velikani stvorili u povjesnici čovječanstva.

*

Već ova naša kratka ekskurzija u područje psihologije kadra nas je poučiti, da se čovjek vrsno (specifično) odvaja od svake životinje time što ima razum. To će reći, takvu sposobnost spoznanja, koja — iako je ovisna od osjetilnih sposobnosti — na neosjetilni način shvaća razne predmete, i to ne samo one koje pronalazimo u osjetilnom opažanju (iskustvu), nego i one koji su osjetilnom shvaćanju nepristupni. Ljude, životinje i sve druge predmete u izvanjskom svijetu (koji osjetilno opažamo) shvaćamo na neosjetilni način, tj. pomoću pojmova, kojima te predmete ne shvaćamo konkretno (kao prostorno i vremenski obilježene pojedinke ili osjetilne pojave), nego dekonkretizirano ili apstrahirano, tj. uzevši u obzir ono što ih nepojedinačno i neosjetilno konstituira (= što im je bitno, nužno, u pojedinkama nepromjenljivo i kao takovo osjetilima nepojavno). Osim toga, rekosmo, kadar je čovjek da (razumom) misli na dobro i zlo, pravo i krivo, istinito i neistinito, savršeno i nesavršeno, ograničeno i neograničeno, vremenito i vječno, na ćudorednost, ljepotu, naobrazbu, sreću, na Boga, dušu itd. U matematičkom mišljenju ne uzimamo u obzir fizičko-kemička svojstva tjelesnih stvari, nego oduzimamo (apstrahiramo) samo protežno-prostorna svojstva; u filozofskom mišljenju (u ontologiji) apstrahiramo najopćenitije pojmove: biće (= nešto) i nebiće, egzistenciju i njezine načine (supstanciju, akcident), bit, stvarno počelo (princip), tj. tvorni uzrok, svrhu itd.; zatim na odnošaju bića i nebića shvaćamo najopćenitije načelo protivurječja (princip kontradikcije), a potom i razne druge odnošaje na pr. načelo uzročnosti; napokon osim ovih i mnogih drugih neosjetilnih predmeta možemo razumski shvaćati i nematerijalno (duhovno)-realne predmete, na pr. Boga, pa čovjekovu dušu (kao subjekt svijesnog ili duševnog i u njemu napose duhovnog ili razumski-voljnog života).

O psihologiji razuma neće ova knjiga pobliže raspravljati (isp. »Duševni život« 1932. i »Od materijalizma k religiji« 1935.). Mi smo samo upozorili, što je već Aristotel učinio, na razliku između čovjeka i životinje. Htjeli smo na primjeru pokazati kako izraz »razum« dobiva svoje značenje u psihologijskom tumačenju. A nije nam, dakako, bilo samo do terminološkog objašnjenja, nego smo naročito htjeli proti (komunističkom) materijalizmu utvrditi, da čovjek po bitnoj svojoj konstituciji nije samo osjetilno- i pokretno-organsko (animalno, životinjsko) biće, nego da je po svome razumu i volji neorganske (duhovne, nematerijalne) naravi. Ovo je na temelju psihologije stečena glavna istina za filozofiju o čovjeku (antropologiju). Filozofija je, svakako, jedna nauka, i to misaono (razumski) provedena nauka o onim pitanjima, kojima zahvatamo »preko« iskustvenog ili pojavnog (empiričkog, fenomenskog) svijeta, u namjeri da upoznamo stvarne njegove najdublje izvore ili počela. Između ostaloga, filozofski razum hoće da dozna istinu o Bogu, a s tim u vezi o religiji — i to će biti zadaća ove knjige. Religija pako, odmah ćemo vidjeti, znači odnošaj između čovjeka i Boga, pa zato se filozofiranje o religiji oslanja na antropologiju ili filozofsko upoznavanje čovjeka, a u tu svrhu treba da otpočnemo kod psihologije. Kada upoznamo konstituciju čovjeka, možemo na temelju toga rješavati i pitanje o njegovu postanku. Materijalistički evolucionisti kažu da se je čovjek razvio od majmuna; a da li je uistinu tako, to zavisi od toga: da li je naš razum samo stepenično, kvantitativno različan od osjetilnosti (kako tvrde, bez ikojih dokaza, Häckel i drugi materijalisti) ili se razlikuje kvalitativno, specifično, tj. tako da po svojoj naravi nije sastavljen sa organskim (materijalnim) sposobnostima. Ako je ovo posljednje — kako psihologija dokazuje (a ne biologija) —, onda se čovjek duševno nije mogao razviti iz osjetilnog ili životinjskog organizma. Tu se sad nadovezuje daljnje pitanje: otkuda organizmi? Iz kozmogonije znamo da život nije odvijeka; otkuda, dakle, početak organskog života u svijetu? Od nevolje se reklo (Fechner), da je meteorski sa nekog planeta prenesen život i na zemlju. Da li je nastao iz anorganskog »carstva« (kako kažu materijalisti)? Ova teorija o samorodstvu (generatio spontanea, aequivoca) danas je u znanosti napuštena. Još ju je zastupao i Virchow (na münchenskom prirodoslovnom kongresu 1877., i još 1887.), ali ju je i on kasnije (u Moskvi 1897.) nazvao anahronizmom. Nakon Pasteura biološki je aksiom: omne vivum ex vivo, cellula ex cellula, nucleus ex nucleo. Ako je pak živo nastalo samo iz živoga, a nije bilo života odvijeka (jer bi u tom slučaju i današnji razvojni stepen morao da bude odvijeka), onda moramo priznati »stvaralačku silu života«, kako kaže jedan od najvećih fizičara William Thomson (Lord Kelvin). Kad se na šetnji, pripovijeda nam on sam, sastao s Liebigom, zapita ga, da li su po njegovu mišljenju mogle biline nastati iz anorganske tvari, a Liebig mu odgovori da je to upravo tako nemoguće, kao da isto kažemo za botaničke knjige: svrhoviti red u bilinskom svijetu iziskuje razumnog Stvoritelja. Zato, nadovezuje Thomson: »ne plašite

se biti slobodni mislioci; čim budete jače mislili, znanost će vas prisiliti da vjerujete u Boga, koji je temelj svake religije. Uvidjet ćete, da znanost nije neprijateljica religije, nego njezina pomoćnica.«

Antropologija dovela nas je, evo, do filozofije koja priznaje Boga, tj. do t e i z m a. Od čovjeka smo došli do Boga. Samo smo zacrtali taj put koji vodi iz psihologije, preko biologije i kozmogonije do filozofijske spoznaje da egzistira Stvoritelj života u svijetu. Psihologija je kod čovjeka napose pokazala razumno-voljnu stranu života, na kojoj se osniva i religiozni život ili život »vjere« u Boga (božanstvo). Kad bi razum bio samo viši stepen osjetilnosti, kako kažu materijalisti, onda bi u čovjeku nestalo temelja za religiju: jer niti bismo u tom slučaju mogli znati da li egzistira Bog (predmet religije), niti bi imalo temelja religijsko poštivanje Boga, niti bi u religiji bilo oslona za moralnost, niti bi čovjek bio slobodna (i za moralne čine sposobna) ličnost. Materijalističko je dakle stanovište negacija svake religije. Doduše, i materijalisti bi htjeli surogate za religiju, pa Häckel na pr. kaže da ćemo na glavni oltar metnuti Uraniju (muzu astronomije), koja će nam pretstavljati kozmičko svesilje; a zadržat ćemo i dogmu o trojstvu: istine, ljepote i dobrote. Ali, kod toga je znanost i filozofiju zamijenilo carstvo fantazije i priče.

Zaustavimo se trenutačno još kod jednog kritičnog osvrta na (komunistički) materijalizam, i to opet samo u vezi s naučnim stajalištem u pitanju razuma. Dok smo dosad uzeli u obzir razumsko spoznanje kao psihičko događanje (svijesno doživljavanje), te smo se zanimali za razliku prema tjelesnom (materijalnom) događanju — a to je bilo gledište psihologije —, sad će nas zanimati da li je razum sposoban za i s t i n i t u spoznaju. Nakon toga što se u psihologiji ispostavilo da zaista postoji sposobnost misaonog znanja ili razum, sad nastaje — za n o e t i k u — novo pitanje: da li nas je misaono spoznanje (suđenje, zaključivanje, dokazivanje) kadro dovesti do spoznaje ili do istinitog znanja?

I materijalisti govore o istini, razlikujući istinu od neistine. Ali (to je već više puta istaknuto): zar se može bez protuslovlja govoriti o istini, ako je naše mišljenje — po materijalističkoj pretpostavci — tek materijalno događanje, podvrgnuto zakonima materijalne prirode? Kako mogu moždanski atomi, kod kojih je događanje uvjetovano materijalnom nuždom, dovesti i do neistinitih misli, koje ne odgovaraju stvarnosti? Kome je to razumljivo, da se materijalno događanje (= mišljenje) jedanput nužno podudara sa stvarnošću — i u tom je slučaju istinito —, a drugiput se ne podudara, znajući da je sad neistinito? Osim toga, kako je moguće da (fiziološki) proces u mozgu misaono obuhvata ne samo one stvari koje su sa mozgom u podražajnoj vezi (putem osjetila), nego i sve one predmete (na pr. slobodu, pravdu, matematičke, historijske i druge predmete), koji su nam podražajno nepristupačni? Pobliže će nam sve to objasniti I. dio ove knjige. —

Sad bi još na redu bilo da objasnimo značenje i druge riječi sa naslova knjige, a to je »religija«. Dosad smo uvidjeli da postoji f i l o z o f s k i r a z u m, tj. misaona sposobnost za filozofijske istine. (Pobliže će to objasniti, rekosmo, I. dio knjige). Napose nas zanimaju istine o Bogu i o čovjeku, jer — da odmah kažemo — religija znači odnošaj čovjeka prema Bogu. Baš o religiji želimo doznati filozofsku istinu. Šta možemo razumom doznati? Ukoliko je čovjek nosilac (subjekt) religije, treba da ga p s i h o l o g i j s k i poznajemo. (O duhovnosti naše duše, napose o razumu i slobodnoj volji, zatim o besmrtnosti nećemo raspravljati, pošto smo već upozorili na druge naše knjige.) Još kad upoznamo B o g a (objekt religije), bit će nam time otvoren pogled na samu religiju. Iz spoznaje o Bogu izvest ćemo spoznaju religije; i to »naravne«, koliko je u vidu narav čovjekova, a tek nakon toga dolazi u raspravu pitanje o nadnaravnoj religiji kršćanske »vjere«. Čitava naša knjiga hoće da prikaže kako r a z u m s k i o p r a v d a v a m o k r š ć a n s k u r e l i g i j u.

Komunistički književnik Maksim Gorki kaže da se »sva mudrost vjere i evanđelja sastoji u pokušaju da dokaže kako život na ovome svijetu, usprkos svim svojim mukama, nije ništa drugo nego pripremanje čovječanstva za vječnu sreću koja se nalazi u raju, kuda čovjek stiže ako je tako miran i strpljiv kao kakav kamen i ako se pokorava zakonima crkve. Nauka evanđelja sastoji se uopće u tome da je siromašan i gladan čovjek dužan svoj mučni teret da smatra lakim, a gorčinu svoga života nečim slatkim.«

Kad je to napisao, Maksim Gorki držao se nauke jednog svoga vođe koji je rekao: »Lažite, bit će uvijek svijeta koji će vam vjerovati.« Laž je naime da tako uči evanđelje. Ne kao kakav kamen, nego kao borac Božje pravde mora svaki kršćanin da progoni zločince koji podržavaju današnje nepravedno stanje u svijetu. Evanđelje uči da će Božja pravda makar u posmrtnom životu dohvatiti kaznom sve lopovštine svijeta, a besmrtno će svijetao biti

duh čovjeka kome samosvijest kaže da je pošteno i pravedno živio i nije podlegao u borbi unatoč svih progona i tlačenja.

Šta nas dakle uči kršćanska vjera?

Najprije, da treba pošteno živjeti. Vjerovati u Boga i biti nepošten, to je kao vjerovati u zakonodavca i smrtnu kaznu, a biti ipak zločinac. Pošten biti a ne vjerovati u Boga, to je kao hodati po zemlji a ne znati da je okrugla i da se kreće oko sunca. Zašto moram da budem pošten? Tko je meni moralni zakonodavac? Moja razumna narav? Ali otkuda je ona? Da li mi postojimo sami od sebe, ili nas je Bog stvorio i u razumnu narav usadio moralni zakon?

Ako Bog nije izmišljotina, nego stvarno postoji, i ako je čovjeku odredio da se razumno u životu održaje, onda to znači da čovjek ne smije svoj život nasilno razarati i uništavati samoubijstvom, pijančevanjem, razbludnim životom, rasipavanjem i neradom, nebrigom za djecu itd. Nepravedan i nemoguć bi postao društveni život, kad bi se ljudi međusobno ubijali da jedan drugome otmu životnu imovinu, kad bi svejedno bilo da li će jedni druge tlačiti, izrabljivati, zarobljivati, i kad bi jedni plivali u bogatstvu a drugi skapavali od glada. Ne smije nitko da bude miran i strpljiv kao kakav kamen, nego nam je svima u ime Božjeg zakona sveta dužnost da se borimo proti moralnim zločinstvima. To nas uči vjera u Boga.

Ima li Boga?

Jedan od najvećih filozofa, Imanuel Kant, rekao je da za čovjeka nije ništa važnije, nego »doznati kako da valjano ispuni svoj položaj u svijetu i da pravo razumije šta čovjek mora biti da bude čovjek.« Da li mora biti bezbožnik ili mora vjerovati u Boga? Kako će vjerovati, kad ga ne vidi? Ali, nitko ne vidi svoju pamet ni svoje uspomene, nade i želje, a ne vidi ni to da je zemlja okrugla i da se okreće oko sunca. Mi možemo dokazati da postoji Bog. Evo ovako: uzmete li u ruke jednu knjigu, vi nimalo ne sumnjate da postoji njezin pisac. Vi znate i za vašu kuću da ju je netko načinio, a isto tako postoji netko tko je načinio jednu uru, stol i druge stvari. Sad pomislite na sebe: zar biste vi došli na svijet bez vaše majke i oca, koji su vas rodili? Bez njih ne bi ni vas bilo; vi ste nastali, a početak vašeg opstanka ovisan je od vaših roditelja. Bilo bi neistinito i nerazumno kad bi netko rekao da nikad nije imao ni oca ni majke. Također bi neistinito bilo kad bi knjiga mogla progovoriti »nema pisca«, ili kad bi mogla kuća progovoriti i reći »nema graditelja«, a ura i stol kad bi rekli »nema urara, nema stolara«. Isto tako neistinito i nerazumno govori bezbožnik kad kaže »nema Boga«. Jer ako vas zapitam: da li je početak vašeg života o nekom ovisan? Vi ćete odgovoriti »da, ja sam nastao ovisno od svojih roditelja«. A kako bi odgovorili vaši roditelji? Nema sumnje da bi i oni rekli »da, osim nas ima još netko drugi«.

Tako sve na svijetu štogod nastaje, mora priznati da je od nekoga (nečega) drugoga ovisno; mora reći »da, ja sam od drugoga, ni mene ne bi bilo kad ne bi postojao neki uzrok koji me je načinio.« Svaka stvar u svijetu kao da prstom pokazuje na svoj uzrok, tj. na nekoga drugoga osim sebe, od koga je nastala (u nekom vremenu). A zar ne vidite da se čitav svijet mijenja, da neprestano u njemu nešto nastaje i nestaje? Pa kad je uistinu tako, onda je sav svijet kao jedan čovjek koji prstom pokazuje na svoj uzrok i kaže »da, osim mene ima još nešto drugo«. Zar može ujedno reći, »ne, nema«? Proturazumno je reći o istoj stvari »da, ona postoji« i »ne postoji«. A sad pripazite: Isto bi tako proturazumno govorio, tko bi rekao da jedino postoje promjenljivi uzroci ili samo takvi koji su nastali ovisno od drugoga, a da uopće nema nikojeg nepromjenljivog i sasvim neovisnog (apsolutnog) uzroka. Jer čitavi je svijet skupina promjenljivih (nestalnih, prolaznih, nenužnih) uzroka, koji svi kao jedan čovjek kažu »da, ima osim svega promjenljivoga još nešto drugo od čega smo mi svi ovisni« — pa bi proturazumno bilo da ujedno kaže »ne, nema ništa drugo«. Bilo bi, drugim riječima, proturazumno reći »ja sam promjenljiv i zato postojim ovisno od drugoga — ali taj drugi ne postoji, nema ga.« Kad pako taj drugi ne bi bio nepromjenljiv i neprouzročen (apsolutan), onda je to isto kao da ga nema: sve što je promjenljivo ide na jednu stranu — a šta je na drugoj? Nema li ničega nepromjenljivoga, onda na drugoj strani nema ništa. Mora dakle da postoji nepromjenljivi i sasvim neovisni (apsolutni) uzrok svijeta — koji zovemo »Bog«.

Takav uzrok nije nikada nastao, nije vremenit, nego je vječan. On je također živ, jer da nema u sebi života, ne bi ga mogao prouzročiti u svijetu. A pošto mi ljudi živimo svijesno, mora da je i naš uzrok svijesne naravi. I životinje imadu svijest, a mi smo osim toga razumni stvorovi, sposobni da mislimo i da se (voljom) odlučujemo; zato i naš uzrok mora imati razum i volju tj. mora da je osobne naravi. Takav osobni uzrok svijeta zovemo »Bog«.

Nije potrebno da svaki čovjek potpuno razumije ovo dokazivanje da postoji Bog, jer tko je sposoban vidjeti kako u svijetu vlada veličajni red ili zakonitost, taj je uvjeren da sve to nije moglo slučajno nastati. Opširno se dokazivanjem o Bogu bavi teodiceja. Na nju smo htjeli samo upozoriti, da se vidi koliko su lakomisleni bezbožnici koji ne priznaju Boga i bore se proti vjeri, premda nisu dovoljno poučeni u filozofiji. Šta bi seljak rekao onoj neznalici i dangubi koja bi mu počela pričati o poljodjelstvu — a da nema o tome ni pojma! Svaki savjestan čovjek, osobito seljak koji mukotrpno živi, znade cijeniti svaku nauku i ozbiljni naučni posao, a samo bezbožnik misli da smije i bez filozofijske nauke o Bogu napadati vjeru — i čak nasilno oduzimati slobodu vjeroispovijesti. Ako je istina, kao što jest, da su najveći umnici u povijesti čovječanstva vjerovali u Boga, i da znanost do danas nije i nikad neće (jer bi došla u sukob sa razumskim zakonima) dokazati da nema Boga, onda su nasilni bezbožnici (a to su komunisti) kulturni zločinci.

*

U filozofiji religije, nakon Kanta, zapaža se kao glavna njezina karakteristika agnosticizam, koji je uostalom glavni rezultat Kantove filozofije. Jer prema njoj bi znanstvena spoznaja imala biti ograničena na empiriju, tj. »objektivna« (po Kantu = općenita i nužna) spoznaja ne dopire dalje od fenomena; a taj fenomenalizam znači negaciju metempiričke (metafizičke, prekoiskustvene) spoznaje: iskustvu nepristupni predmeti su nespoznatljivi (= agnosticizam). To će reći, mi o Bogu nemamo nikojeg znanja s pretenzijom logičke sigurnosti ili istine, pa zato je i nemoguća znanstvena filozofija o Bogu (= teodiceja). Namjesto znanja, o Bogu imademo samo praktičnu ili moralnu vjeru, tj. činjenica moralnog zakona »postulira« Boga, kao da je usrećitelj moralne savršenosti.

Za našu orijentaciju najvažnije — i zato za čitavu knjigu najodlučnije — jest pitanje: da li možemo razumski spoznati Boga? Ako možemo — a ta će istina biti cilj svega našeg raspravljanja — onda će svakako spoznaja o Bogu biti mjerodavna za naš odnošaj prema Bogu ili za religiju. Neka budu ljudi religiozni kakogod hoće, sve subjektivne forme religioznosti ostavljaju otvoreno pitanje: šta je religija u objektivnom smislu ili nezavisno od religijskih subjekata? Šta je ili kakav je taj religijski odnošaj sam po sebi, gledeći na čovjekovu narav u odnošaju s Bogom? Odgovor na ovo pitanje moguć je jedino u vezi s odgovorom na pitanje: da li (i kako) spoznajemo Boga?

U poslijekantovskoj (protestantskoj) filozofiji religije prekinuta je ovisnost religije od razuma. To smo sad konstatirali. Religija je potisnuta u iracionalnu sferu. Kod Kanta, rekosmo, u sferu moralne vjere. »Crkveni otac 19. stoljeća«, Schleiermacher, naglasio je emocionalni faktor kao jedini konstitutivum religije. U rješavanju pitanja šta je religija, polazilo se genetičkim putem, tj. nakon odgovora na pitanje o postanku religije (a obratni je postupak ispravan). Po Feuerbachu nastaje religija otuda, što »ljudskom srcu uvijek nešto treba«, i u tom nezadovoljstvu izvire vjera u neshvatljivo blaženstvo. Po Spenceru se vjera u bogove rodila od straha pred dusima. Neki (E. v. Hartmann) drže da naivno čuđenje sve u svijetu »obožava« (kao i pas čovjeka). Bez obzira na razne teorije o postanku religije, mi ćemo najprije izviditi u čemu sastoji religija ili šta ju sačinjava (konstituira). Još tačnije rečeno, naša je zadaća da izvidimo 1.) da li religiju sačinjava također razumska ili racionalna komponenta, i 2.) da li može filozofski razum (znanstveno, logički) odrediti objektivnu religiju, nakon što je dokazana (u teodiceji) egzistencija i narav Božja. Ta glavna tema knjige bit će nam jasnija tijekom raspravljanja.

Jedva da u znanosti ima sasvim novih pitanja i odgovora, a time nije rečeno da su mislioci od davnine već i za nas ili mjesto nas dovršili sav posao razmišljanja o starim pitanjima. Tako je i sa problemom Boga: sastavljen je od mnogo različnih pitanja, na koja je uvijek bilo i danas ima raznih odgovora. Do filozofijskih nazora o Bogu dolazi se raznim putovima, koji imadu razna svoja ishodišta. Različno će se rješavati problem Boga naročito prema tome koje stajalište zastupa neki filozof u noetičkim pitanjima: da li mi uopće možemo spoznati ikoju istinu, kako je spoznajemo, koliko i do kuda nam vrijedi ta spoznaja?

I prije nego što znademo da li Bog egzistira, sporazumni smo u tome da izraz »Bog« označuje nešto metafizičko, tj. da nadilazi (transcendira) sve što je pojavno (fenomensko) ili sve što je našem osjetilnom (senzitivnom) shvaćanju pristupačno. Zato kažemo da je filozofijsko pitanje o Bogu »metafizičko« u tom smislu,

što se istinita spoznaja o Bogu odnosi na neiskustveni (metempirički, metafizički) predmet. Jasno je prema tome da glavno pitanje glasi: da li i kako možemo doći do te metafizičke spoznaje? A pošto je odgovor na to pitanje dalek cilj našeg raspravljanja, koje moramo obrazlagati i svesti u sustavnu cjelinu — a to je obilježje znanstvene spoznaje —, zato se rješavanju pitanja o Bogu može pristupiti tek nakon što smo raščistili pitanje o znanstvenoj vrijednosti filozofske spoznaje.

Pitanje je, dakle, o spoznaji, i to o znanstvenoj spoznaji, i napokon o filozofijski (metafizički) znanstvenoj spoznaji. Zar mi spoznajemo samo ono što vidimo, dotičemo .... ili osjetilno opažamo? Ako je tako — prema učenju već grčkog senzualizma —, jasno je 1.) da nema općenito i nužno istinite ili znanstvene spoznaje, a 2.) da nema govora o spoznaji neosjetilnih predmeta (kao na pr. Bog, duša). Jer ako je sve što znademo tek osjetilnim opažanjem stečeno, onda je svaki pojedinac siguran samo o onome što mu kaže vlastito osjetilno iskustvo (senzitivna empirija), i osim toga je u tom slučaju sve naše znanje ograničeno na iskustvene predmete, tj. nemoguća je metafizička spoznaja. Ne samo to, nego je nemoguća i svaka znanstvena (matematička i prirodoslovna) spoznaja, jer je osjetilnom opažanju nepristupačno sve što je nužno i zakonito. Senzualizam je tako doveo do skepticizma: nazora, da nema sigurne istine. Ova najekstremnija negacija spoznaje znači ujedno i njezinu katastrofu.

Nemoguće je biti apsolutni skeptik i govoriti »sigurno je da ništa nije sigurno«, nego je možda bolje ovako reći »ima sigurno (nesumnjivo) istinitih spoznaja — ali samo za čovjeka, ukoliko je svaki čovjek (ne samo neki pojedinac) sa spoznajnim zakonima konstruirani spoznavajući subjekt.« To je nazor relativnog skepticizma (subjektivizma, antropologizma, psihologizma). Nema, po tome nazoru, istinite spoznaje koja bi vrijedila za neki subjekt koji bi možda i drukčije bio duševno izgrađen nego što je čovjek po zakonima svoje naravi. Drugim riječima, mi smo ljudi po svojem duševnom ustroju prisiljeni da ovo ili ono smatramo za istinu; a baš ova subjektivna (psihička) nužnost i znači zakonitost spoznaje.

Taj nazor zastupaju neki filozofi (noetičari) i u najnovije doba. Jedni kažu da je čovjek evolucijom došao do prirodnih zakona spoznaje (Spencer), drugi drže da je vrijednost istine relativna ukoliko je ovisna od historijskih i socijalnih uvjeta (Dilthey, Jaspers), treći opet uče da istinita spoznaja nije drugo nego spoznaja životne koristi (Nietzsche i pragmatisti) itd. Istinitost spoznaje subjektiviraju i oni noetičari, koji u pitanju o postanku spoznaje zastupaju empirizam, a taj nazor nije drugo nego ublažena forma senzualizma. Već pod konac 17. vijeka učio ga je Locke. Iz pojedinih osjeta ili senzacija jednog osjetila (na pr. vidnog, slušnog) dobili smo neke »ideje« (na pr. o bojama, glasovima); iz više osjetila zajedno dobivamo također neke ideje (na pr. o prostornoj protežnosti); neke opet ideje dobivamo iz unutrašnjeg opažanja ili »refleksije« (na pr. ideje o pojedinim doživljajima: čuvstvima, sjećanju, odlukama....); zatim ima idejâ (na pr. o egzistenciji, o sili) koje dobivamo zajedno iz refleksije i senzacije; napokon neke su ideje »apstraktne«, tj. izriču pojedini konkretni predmet, a imadu funkciju općenitosti, ukoliko ih uzimamo da vrijede za sve predmete. Osim osjetila postoji dakle i razum, a njegova je uloga pasivno primanje osjetilnih elemenata, iz kojih se izvode ideje, tako da one ipak ne izriču ništa nesenzitivno. Utoliko je, kaže Locke, razum kao neispisana ploča. To je stanovište suprotno Descartesovom i Leibnizovom (racionalističkom) nazoru, da je razum nezavisno od osjetilnog iskustva (= a priori) sposoban spoznavati. Na jednoj je strani osjetilno iskustvo, glavni i skoro jedini izvor spoznaje, a na drugoj razum (sposobnost mišljenja). Prema ovom dvostrukom psihologijskom stajalištu (o izvoru ili postanku spoznaje) nastale su i noetičke orijentacije (o vrijednosti istine): empiristi kažu 1.) da istina vrijedi samo za empiričk subjekt li da se sva nužnost spoznaje osniva na opažanju (iskustvu), pa zato dolazimo do nje iskustvenim putem, a 2.) da je ta spoznaja ograničena na predmete koji se u iskustvu pojavljuju; racionalisti nasuprot uče 1.) da istina vrijedi općenito i nužno za svaki spoznajni subjekt, jer se osniva na apriornim misaonim uvjetima (zakonima), pa zato iz njih deduktvino dolazimo do svih istinitih spoznaja, a 2) s takovom spoznajom sposobni smo dohvatiti i neosjetne (metafizičke) predmete. Empiristi jedva ili nikako ne mogu da protumače znanstvene istine u matematici i prirodoslovlju, pa i u drugim znanostima, dok racionalisti mogu, ali samo tako da općenitost i nužnost spoznaje osnivaju na apriornom razumu, bez ikoje veze s iskustvom.

Kritiku ovih nazora proveo je Kant. Pred njim je ova situacija (sredinom 18. vijeka): Humeov empirizam (senzualizam) i racionalizam Leibnizove škole (Chr. Wolff). Da

ovdje ne ulazimo u prikazivanje Kantove nauke, dosta je navesti njen rezultat. Općenita i nužna spoznaja postoji (kako priznaju racionalisti), ali ona je ograničena na iskustvene predmete ili pojave (kako uče empiristi). Nemoguća je dakle metafizička spoznaja (o Bogu, o duši). Ova negacija metafizike znači tek njezino uklanjanje sa teoretskog područja znanosti, a nije time rečeno da metafizika nema nikojeg temelja — naprotiv, kaže Kant, spoznaju treba da zamijeni »vjera«, i sa tom praktičnom vjerom (na temelju moralnog zakona) moramo pretpostaviti da postoji Bog, besmrtnost duše i sloboda volje. Racionalni (razumski) put k Bogu zamijenio je iracionalni (a to je, po Kantu, moralna volja).

Od prošlog stoljeća do danas razilaze se filozofski nazori o problemu metafizičke spoznaje. Da ih shematski svedemo na alternativu, možemo ovako reći: na jednoj su strani protivnici znanstvene metafizike, a na drugoj njezini zastupnici. Na prvoj su strani p o z i t i v i s t i (koji s empiristima zabacuju svaku metafiziku), zatim kantovski f e n o m e n a l i s t i (koji priznaju samo iracionalnu metafiziku), i n t u i c i o n i s t i (koji, kao na pr. Bergson, hoće metafiziku intuicije) itd. Na drugoj su strani zastupnici i n d u k t i v n e m e t a f i z i k e (Fechner, Lotze, E. v. Hartmann, Wundt, Külpe, Messer, Becher), koja polazi iz prirodnih nauka i priznaje samo njihove hipotetičke nadopune, a osim ove je s k o l a s t i č k a m e t a f i z i k a, koja (s Platonom i Aristotelom) uči da o metafizičkim predmetima možemo sa znanstvenom sigurnošću upoznati istinu. S metafizičarima iz prve grupe vežu modernu skolastiku dva osnovna noetička nazora: o b j e k t i v i z a m i r e a l i z a m. Prvi uči (napose proti Kantu) da spoznaja nije samo subjektivno općenita i nužna, nego je objektivna, ukoliko postoji od spoznaje nezavisni (= objektivni) bitak. Realizam uči da imade i takovih objekata, koji su nezavisni ne samo od mišljenja nego i od svijesti. Da to razumijemo, treba znati da spoznajne objekte razlikujemo u fiktivne ili irealne, koji ovise na pr. od umišljanja i sanjanja, zatim idealne ili misaone (matematičke, etičke, logičke...), koji su za mišljenje objektivno nužni, zatim duhovne (na pr. njemačka znanost, grčka umjetnost...), doživljajno realne (a to su svi naši svijesni doživljaji), zatim od svijesti nezavisne ili s obzirom na svijest transcendentne (= u strogom smislu realne), a ovi su 1.) empirički (opažanju pristupačni ili pojavno) realni, 2.) metafizički (= s obzirom na empiriju transcendentno) realni objekti. Da je o tima posljednjima moguća spoznaja, i to d i s k u r z i v n a, tj. takova koja se osniva na empiriji, a iz nje zaključivanjem (dokazivanjem) postepeno dolazi do istine (o Bogu, o duši), to uči skolastički realizam.

Protumetafizička struja (kojoj pribrajamo i struju iracionalne metafizike) osuđena je bila od crkve enciklikom Pascendi g. 1907. Antimetafizička je orijentacija bila nazvana filozofijski dio m o d e r n i z m a. Da ovdje ne ulazimo u historijat modernističkih nazora, dovoljno je upozoriti da je bila filozofska intencija modernizma o d u z e t i r e l i g i j i z n a n s t v e n e t e m e l j e u s m i s l u d i s k u r z i v n e (l o g i č k e) s p o z n a j e o B o g u. Svakakvim putevima htjelo se doći k spoznaji Boga, samo ne starim putem grčke i skolastičke filozofije. Ta je tendencija i danas, o tridesetgodišnjici enciklike, jednako aktuelna — i u tome leži pobuda za postanak ove knjige. Ona prikazuje skolastiku i modernizam na putu filozofiranja o religiji.

Nije u nacrtu naše zadaće da napose izlažemo modernističke nauke; to je nakon odličnih monografija i nepotrebno (isp. »Opća noetika« 1926). Modernizam se može izravno ili neizravno svesti na one filozofske nazore, proti kojima je upravljeno kritičko obrazlaganje čitave ove knjige. Modernizam se, naime, nastojao legitimirati kao a p o l o g e t s k a struja, sa tendencijom da pronađe nove putove k Crkvi, i to na temelju nove orijentacije o k r š ć a n s k o j r e l i g i j i. Ali, ta se orijentacija logički (organički) oslanja na neke filozofske nazore o religiji uopće (naravnoj), ne samo kršćanskoj. Sasvim novu koncepciju dobiva nadnaravna (kršćanska) religija u modernizmu baš zato, jer ta koncepcija proizlazi iz f i l o z o f s k i h n a z o r a o n a r a v n o j r e l i g i j i.

Sistematski uzeto, polazno je stajalište modernizma noetički s u b j e k t i v i z a m: negacija apsolutne (objektivne) istine. Daljnje je noetičko stajalište a g n o s t i c i z a m: negacija istinite spoznaje o Bogu. Time je zabačena i znanstvena (filozofijska) istina o Bogu ili t e o d i c e j a, a napose njezino uporište: p r i n c i p k a u z a l n o s t i.

Naše odnošenje s Bogom (= religioznost) osniva se na i r a c i o n a l n i m motivima (čuvstvovanja i težnja), zapravo u nesvijesnim pobudama pojedine ličnosti. Ne samo izvor, nego i predmet religije (Bog) sveden je na i m a n e n t n u ili subjektivnu sferu: u neposrednom iskustvu očituje se Bog. Na taj je način religija sasvim r e l a t i v n a, tj. ovisna od duševnih potreba i želja, a

eliminirana je iz nje svaka racionalna spoznaja Boga i našeg odnošaja prema Njemu.

Dosljedno ovim filozofskim nzorima o naravnoj religiji, modernisti uče da je i nadnaravna religija imanentna po svome izvoru i objektu. Nema nadnaravne objave, koja sadržaje dogmatske istine. Zato i Crkva nije učiteljica, nego samo čuvarica onoga što kršćani vjeruju, i što Crkva »simbolički« formulira u dogmama, koje se prilagođuju evoluciji religioznog života. Prema tome, dakako, nije Krist objavitelj nadnaravnih istina u religiji, niti mu je bila zadaća da sebe kao Bog legitimira čudesima; Krist je najbolje protumačio najsavršeniji oblik religijskog života. Jer sva je religija jedna vitalna imanencija, u kojoj nema konstantnih, dogmatskih istina, nego je nošena ukupnim, promjenljivim životom. Suvremeni život ima svojih potreba, a napose je u tome životu nastala i znanost, pa se i kršćanstvo mora tome prilagoditi. Znanost (filozofija) nije nikakav stalni temelj za religiju uopće, pa ni kršćansku. Sve je to bilo u modernizmu (kao i danas) začinjeno frazama proti skolastici, srednjem vijeku, dogmatskoj ukočenosti itd.

Kašto se pojmu demokracije protivi gaženje narodne slobode — i onda kad se to vrši pod maskom demokracije, kaošto komunizam maskiran idejom socijalne pravde podržaje u ostvarenom sistemu (u Rusiji) najveće nepravde, tako su i modernisti rušili kršćansku religiju pod izlikom dobronamjernosti da je »spasavaju«. Modernizam nije zaista drugo nego rušenje kršćanske religije putem filozofije. Da to potpuno razumijemo, još ćemo objasniti neke pojmove.

Kad kažemo »putem filozofije«, treba znati da su to zapravo dva puta: negativni i pozitivni. Prvi je agnosticizam, drugi teorija imanencije.

Prvi, ukratko, znači negaciju svake objektivno-realne, napose metafizičke spoznaje: razum ne može na temelju realnog svijeta dokaznim (diskurzivnim) putem doći do istine o Bogu. Nepristupačnost Boga našem razumu, to je temeljna misao agnosticizma, ukoliko on znači odgovor noetičkog subjektivizma u pitanju o spoznatljivosti Boga. Dakle nema teodiceje. Dakle: nema objektivnog — u Bogu i čovječjoj naravi osnovanog — životnog našeg odnošaja prema Bogu, tj. nema objektivne naravne religije. (Do iste posljedice vodi materijalizam, panteizam i deizam; posljednji utoliko što Bogu odriče upravljanje svijetom i našim životima.)

Tako su ovim negativističkim putem na području razuma izbrisane dvije riječi: Bog, religija; a, dakako, i besmrtnost duše. Ali ne možemo Boga i religiju sasvim izbrisati iz ljudske duše! Samo razum nema posla u religiji. Ni filozofski razum — u formi dokazivanja, na temelju iskustvenog svijeta — nije kadar da spozna Boga kao objekt religije, tj. nije kadar da opravda religiju ili da obrazloži njezinu objektivnu istinu. Ne postoji Bog razuma. Zajedno s ovim negativnim (agnostičkim) stajalištem nameće se pitanje: gdje je »Bog« i »religija«; kako čovjek do njih dolazi? Pozitivno će na to pitanje odgovoriti teorija imanencije. Ovako:

Bog i religija »ostaje u« (manet in) čovjeku. To će reći, religija nije na razumu osnovano poštivanje Boga, koji egzistira ekstramundano ili s obzirom na svijet transcendentno (»izvan« svijeta). Pošto je razumu oduzeta svaka kompetencija u pitanju Boga i religije, a samo bi razum bio kadar da sazna da li Bog uistinu egzistira nezavisno od čovjeka — ali nije kadar, kažu modernisti —, zato se Bog javlja u duši čovjeka na nerazumskom (iracionalnom, alogičkom) području. Metafizičari (a to smo i mi u toj knjizi!) misle (naime ne samo da misle, nego i dokazuju!) da se Bog očituje ili objavljuje (= naravna objava) u svijetu, u činjenicama izvanjskog svijeta i ljudske naravi. Ali mi toga našim razumom ne znamo, kažu modernisti, pa zato odmah dalje kažu: mi u Boga samo vjerujemo, a to znači da nam je Bog duševna, i to nesvijesno duševna potreba. To je motiv religije u nesvijesnom našem životu. Religija, dakle, nije ovisna o trancendentnom Bogu (koji je izvan čovjeka i svijeta), nego samo o čovjeku; njezin je izvor u nerazumskoj sferi duše; glavni joj je motiv nesvijesni nagon; a oživotvoruje se religija — ne na osnovu razuma, nego — emocionalnim i volitivnim doživljavanjem i iskustvom; Bog se objavljuje i očituje u čovjeku (ne izvan njega) putem nesvjesnog »religijskog doživljavanja«. To je modernistička teorija imanencije s obzirom na naravnu religiju.

Sad već svatko uviđa, da su ovim filozofijskim putem porušeni temelji kršćanske religije. Jer kršćanska ili nadnaravna religija znači nadnaravnu objavu Boga, tj. takovu, koja se ne osniva na čovječjoj naravi, i do koje ne dolazimo pomoću razumskog spoznanja, nego nam ju Bog zasvjedočuje poukom po Kristu i

Crkvi, a ta je objava predmet nadnaravne naše v j e r e. Takav odnošaj smatra »nadnaravnom religijom« Kristova crkva i mi, a ne modernisti. Za njih n e m a n a d n a r a v n e r e l i g i j e, budući da (po teoriji imanencije) ne priznaju Boga ni kao temelj naravne religije, nego taj temelj prenose u čovjeka. Dakle: nema nadnaravne objave u smislu govornog saopćenja (to je za moderniste »djetinjarija«). Dakle: nema vjere u smislu priznanja objave, nego je »vjera« nesvijesni odziv na Božji utjecaj u duši. Vjera ne obuhvata objavljene istine (dogme) u tom smislu da Bog po njima poučava čovjeka o njegovu nadnaravnom odnošaju (prema Bogu), nego su »dogme« razumska refleksija na religijsko iskustvo, a samo je u tom (modernističkom!) smislu bio Krist objavitelj, i samo u tom je smislu Njegova crkva »učiteljica«. Kršćanska je religija, prema tome, viši stepen naravne religije, koja je sasvim zatvorena — gledom na svoj predmet, izvor, motiv i religijski aktivitet — u nesvijesnu sferu duše.

Kako ćemo privesti ljude kršćanstvu? To je pitanje a p o l o g e t s k e m e t o d e. Modernisti odgovaraju na temelju svoje teorije o imanenciji, pa isključuju svaku mogućnost racionalnog opravdanja (naravne i) kršćanske religije. Nije modernističko stajalište onih katoličkih apologetičara, koji traže putove k Bogu (i kršćanstvu) u samom čovjeku: težnji za srećom, moralnoj svijesti itd. — ali otuda hoće da d o k a ž u egzistenciju Boga, a ne (kao modernisti) da smatraju Boga i religiju subjektivnim »postulatom«. Jednostrani su oni apologetičari koji zabacuju uzročno dokazivanje, tj. koji misle da ne valjaju dokazi o Bogu na temelju uzročnog odnošaja između svijeta i Boga (kako ih uči skolastička, i aristotelska, teodiceja). Jednostrani i na krivom su stajalištu i onda, kad hoće više manje (ili čak sasvim) eliminirati racionalni put privođenju k religiji; takvo metodičko stajalište kao da pretpostavlja neracionalni karakter religije.

Teologiji je zadaća da raspravlja o pitanjima, koja se izravno tiču nadnaravne religije, a mi ćemo u knjizi raspravljati o njezinim filozofijskim temeljima. Da potpuno uočimo njihovu vezu s kršćanstvom, mora nam biti jasna sinteza r a z u m s k o g z n a n j a i k r š ć a n s k o g v j e r o v a n j a; jer sporno pitanje (metodičko i doktrinarno) s modernistima, kao i sa čitavom protukršćanskom i protuskolastičkom filozofijom religije, sastoji uglavnom u tome, da se odredi odnošaj između vjere i znanja. Navedeni naši protivnici prekidaju taj odnošaj. Zapravo dvaput ga prekidaju: kod naravne i nadnaravne religije. Nikad nije dosta opetovati, da naši protivnici — kod pitanja o sastavu (strukturi) naravne religije — usvajaju stajalište i r a c i o n a l i z m a: naravnu religiju n e s a č i n j a v a r a z u m s k a (r a c i o n a l n a) k o m p o n e n t a, tj. ne sačinjava ju spoznaja Boga. To je teza iracionalističke psihologije o religiji. Filozofska teza glasi: nema filozofski-razumskog opravdanja naravne religije, tj. mi n e m o ž e m o (r a c i o n a l n o) d o k a z i v a t i i s t i n e o B o g u. Naravna religija ne osniva se na Bogu, njezin osnov (fundament) nije u Bogu, ona nije realni odnošaj (relacija) ljudske naravi s Bogom — ukoliko bi, nota bene, izraz »Bog« značio apsolutno, ekstramundano, neograničeno savršeno i prema tome osobno biće. Znanje o tome i takovom objektu religije eliminiraju iracionalisti iz sastava religijskog života, a također iz filozofije. Ova će naša knjiga dokazati protivno — i to će biti filozofijski temelj za nadnaravnu religiju. Kako? Pošto iracionalisti zastupaju jednako stajalište gledom na naravnu i kršćansku religiju, zato moramo proti njima pokazati kako se kršćanska religija osniva na razumskom znanju. Od toga zavisi biti ili ne biti kršćanstva (nadnaravne religije). Jer čim pretpostavimo iracionalističko stajalište — po kome je racionalni faktor eliminiran iz sastava kršćanske religije i iz svakog opravdanja ili znanstvenog (filozofskog) obrazlaganja o istinitosti kršćanske religije —, onda je bez daljnjega jasno, da kršćanstvu može pristupiti i u njemu ostati onaj, kome to konvenira, a nitko ne bi na pristup kršćanstvu bio prisiljen objektivnom njegovom istinom. N a č e m u s e o s n i v a i s t i n a k r š ć a n s k e r e l i g i j e? Kad na to pitanje odgovorimo, onda smo time racionalno opravdali (fundirali) kršćansku religiju. To je zadaća apologetike; i ovu ćemo zadaću još napokon objasniti, baš zato da uvidimo odnošaj kršćanstva prema znanju (nefilozofskom i filozofskom).

Za naše ishodište neka nam služi ova konstatacija: postoji kršćanstvo kao historijska činjenica, i kao takva činjenica postoji također osnivač kršćanstva Isus Krist. Kaošto ova, jednako se historijski-kritičkim putem dade utvrditi i druga činjenica: da je Krist poučavao ljude o njihovu odnošaju prema Bogu, tj. da je dao ljudima religijsku nauku; kao i to, da je svoju nauku predao učiteljstvu, sa zadatkom da u njegovo ime poučava ljude. Historijski je, nadalje, utvrđena i ova činjenica: Krist se je za istinitost svoje nauke pozivao na božanstvo svog auktoriteta; kao i ta činjenica, da je to pozivanje zasvjedočio božanskim djelima (čudesima). Na

historijskom opravdanju ovih činjenica počiva apologetika. To je historijski-racionalna baza znanstvene obrane kršćanstva (= apologetike), koja ide za tim da historijski dokaže božanski auktoritet Kristove nauke.

Kad je apologetika dokazala da je Kristova nauka objava Božja, onda je time stvoren objektivni temelj za nadnaravnu religiju. To će reći, kaošto se temelj naravne religije nalazi u Bogu Stvoritelju, tj. u Bogu koliko je čovjeku dao egzistenciju i zadao mu (po moralnom zakonu) životnu svrhu — a taj odnošaj egzistencijalne i svrhovite ovisnosti od Boga čini upravo naravnu religiju —, tako se temelj nadnaravne religije nalazi također u Bogu, i to u Bogu Objavitelju (u osobi Krista). Osim toga što se Bog »objavljuje« ljudima preko stvorenog svijeta i duše (napose u moralnoj svijesti), On se objavio također u osobi Krista i Njegove nauke; tamo je razumska sigurnost o Bogu Stvoritelju objektivni temelj i (subjektivni) motiv naravne religije (= poštivanja Boga prema razumu i naravnom moralnom zakonu), a ovdje je historijska objava Božja temelj takovog odnošenja prema Bogu, koje zovemo »nadnaravno« zato, jer je sam fakat te objave nešto iznad našega razumskog upoznavanja Boga (putem stvorenog svijeta i duševnih potreba), kao i zato, jer je naše odnošenje prema Bogu Objavitelju skopčano sa životnom svrhom, koja nadilazi naravne naše sposobnosti (gledom na oživotvorbu svrhe po naravnom moralnom zakonu).

Kako postaje nadnaravna objava subjektivni temelj nadnaravne religije?

Tako da vjerujemo u objavljeni nauk, i to zato što ga Bog objavljuje. Čin nadnaravne vjere ovisan je od priznanja Božjeg auktoriteta gledom na objavu kao predmet vjere. Ja sam pripravan sve vjerovati što me crkva Kristova uči (to je motiv i za svakog neznanstvenog čovjeka), a kad se pitam: »na temelju čega ili zašto crkvi vjerujem«, onda moram uviđati da je ona (po Kristu) legitimirana Božjim auktoritetom. Istom ovakvo uviđanje (iudicium credibilitatis) znači za mene opravdanje da je vjera u objavu razumljiva ili da mogu biti pripravan vjerovati, čak da to i moram. Vjera kao izvor nadnaravne religije ima, dakle, svoj preduvjet ili pretpostavku, a to je uviđanje vjerodostojnosti, tj. sigurnost (moralna, historijska) da je istinitost objave zajamčena Božjim auktoritetom. Kako se znanstvenim putem dolazi do tog uviđanja, zadaća je apologetike, da nam na-

to odgovori. Između neznanstvenog (nekritičnog, prosječnog) i znanstvenog ili apologetski obrazovanog kršćanina u tome je razlika, što onaj prvi nalazi motiv vjere u auktoritetu crkve, a da ne zna Božju provenienciju tog auktoriteta opravdati kao ovaj posljednji.

Sad će nam postati jasan i drugi zadatak apologetike: filozofsko-racionalni. Pošto, naime, apologetičar hoće da odstrani svaku opravdanu (razumsku) skepsu na putu k nadnaravnom vjerovanju, i pošto hoće da utvrdi razumljivost vjerovanja ili da dokaže pretpostavku za mogućnost i obavezu pristajanja uz objavu, zato mora da kritički razračuna sa svim onim filozofskim nazorima, koji ugrožavaju ili ruše navedene pretpostavke. Kad bi na pr. imala pravo teorija imanencije (= pozitivni dio modernizma), da se svaka religija temelji jedino na nesvijesnom životu, dakako da je time oduzeta svaka mogućnost nadnaravne religije. Apologetičar bi dakle bio na krivom stajalištu kad bi htio eliminirati filozofsko-racionalnu metodu, i kad bi (s modernistima) opravdanost kršćanstva osnivao tek na »imanentnim« (= subjektivnim) motivima, bez objektivnih kriterija. Ako je metodički i dopustivo da se obaziremo na mentalitet sadašnjice (Brunetière), ali ne treba zaboraviti da »nitko ne vjeruje ako prije ne misli da li treba vjerovati« (sv. Augustin) i da »onaj koji vjeruje, ima dovoljnu pobudu (»inductivum«) za vjerovanje: pobuđuje ga naime auktoritet Božanske nauke, utvrđene čudesima, i još veća unutarnji poticaj Boga koji ga pozivlje« (sv. Toma). Proti modernističkoj teoriji imanencije, koja objavu subjektivira, mora dakle apologetičar da utvrdi Božji auktoritet, tako da dokazano znanje o tom auktoritetu postaje znanstvena garancija za vjerovanje u objavu. Ili drugi slučaj: kad bi imala pravo modernistička nauka o agnosticizmu (= negativni dio modernizma), tj. kad ne bismo imali objektivne (= od subjekta neovisne) istine o tome da Bog realno postoji, onda ne bi apologetičar mogao ni da govori o Bogu Objavitelju. »Agnosticizam« je pak skupni naziv za mnoge nazore, koji se protive noetičkom objektivizmu i realizmu. Kao negacija racionalne metafizike agnosticizam rezultira iz Kantova fenomenalizma, zatim iz pragmatizma, iz modernističke teorije o »akciji« itd. Prema ovoj posljednjoj teoriji nema trajno ili nepromjenljivo valjane istine, niti je istina objektivna (= u skladu sa stvarnošću), nego je njezin predmet subjektivna akcija, pa je zato svaka istina o njoj ovisna. Prema pragmatističkoj teoriji mjerodavno

je za istinitost samo ono što ima neke koristonosne posljedice (za znanstvenu ekonomiju, za naše sklonosti itd.). Sve ove različne filozofske nazore treba najprije kritički odstraniti, da se stvori filozofijska osnovica za apologetiku.

*

Bit će uskoro dvije tisuće godina da postoji pitanje: koji su temelji kršćanstva? Ako ne baš u ovoj, može to pitanje nastati i u kojoj drugoj formi: ne znam da li bih pristupio kršćanstvu; ne znam da li bih još dalje ostao kršćanin; zašto da budem; zar je kršćanstvo istinita religija?

U pitanju je istinitost kršćanske religije.

Kao odgovor na to pitanje mogao je u vijeku romanticizma zadovoljiti i estetski moment, kao unutarnji kriterij za vrednovanje kršćanstva. Ima i drugih momenata na koje se pozivaju apologetičari u opravdanju kršćanske religije, na pr. njezina moralna vrijednost, kulturno-socijalna njezina djelotvornost, mistika, usklađenost sa »višim« duševnim potrebama itd. Ne ulazeći u ocjenu ovih apologetskih diferenciranja, ukoliko bi pojedino od spomenutih stajališta bilo možda najviše suvremeno, izvan svake je sumnje da se apologetičar u svome zadatku mora rukovoditi obzirima prema duševnom stanju pojedinca, društva i vremena; jer zadatak mu je upravo taj, da ljude osvjedoči o opravdanosti ili istinitosti kršćanske religije. Ali, apologetici je cilj znanstveno osvjedočenje, pa zato treba k tome cilju prilaziti znanstvenim putem (metodom): a to je put filozofije i historije. Mi se u knjizi ne bavimo apologetikom, nego ovdje samo upozorujemo na njezinu ovisnost od filozofije. To je i zato važno, da se ispravno shvati odnošaj između filozofije i teologije; a osim toga znanstvenog odnošaja, da se još ispravno shvati duševni odnošaj između znanja i vjerovanja. Na ovoj se pograničnoj liniji sastaju filozof i apologetičar, tako da posljednji mora od filozofa primiti temeljni kamen za svoju zgradu. Da se razumijemo:

Apologetičar hoće da u duhu ljudskom znanstveno izgradi spoznaju, da osim naravne postoji i nadnaravna religija. Pretpostavlja, dakle, činjenicu naravne religije. Pretpostaviti je može na dva načina: kao znanstveno utvrđenu činjenicu, i kao svijesnu činjenicu priznavanja. Šta je, međutim, sa pretpostavkom da ljudi ne priznaju naravne religije, jer su ateisti? Šta je sa pretpostavkom, da naravne religije ni znanost ne priznaje? Čim otpada apologetičarova navedena pretpostavka, on nema na čemu da podiže svoju zgradu. Kako će dokazivati da je kršćanska religija istinita, ako mu netko ispred dokazivanja izjavi da je ateist? Ako nema Boga, nema dakako ni govora o nadnaravnom odnošaju s Bogom. Egzistencija Boga mora, dakle, da bude osnovna apologetska pretpostavka u znanstvenom pogledu, kao i u duši onoga koji hoće da bude kršćanin. Toj potrebi odgovara II. Dio ove knjige. [Napose je tamo važna rasprava »Kako se znanstveno izgrađuje filozofija religije?« U njoj se iznose kritički pogledi na metodičku sistematiku u filozofiranju o religiji.]

Tu je filozofija u neposrednom dodiru s apologetikom; zapravo, obratno: jer filozofija ne treba apologetike, dok apologetika ne može da bude bez filozofije i mora da se s njom dodiruje. Treba ovdje oba područja pravilno postaviti svako na svoje mjesto, već iz polemičkih razloga, jer se skolastičkoj filozofiji — koja u svojoj teodiceji dokazuje egzistenciju Boga — predbacuje još i danas da je »služavka teologije« (taj se izraz prvi puta nalazi kod Petra Damianija u XI st.). Ali, ova je fraza višeznačna, a nikako joj ne može da bude ispravno značenje to, da teodiceja zastupa filozofske istine o Bogu zato, jer je to potrebno apologetici (teologiji). Platon i Aristotel — treba i opet to naglasiti — učili su teodiceju kad još i nije bilo kršćanstva; a valjda je svakom jasno, da netko može biti teist (priznavalac Boga), a da nije kršćanin. Teistička filozofija (u teodiceji) utoliko je »kršćanska«, što je potrebna apologetičaru kao pretpostavka za dokazivanje istine o kršćanstvu. Tako je s obzirom na teoretsku, znanstvenu relaciju između skolastičke teodiceje i kršćanske teologije. »Kršćanska« je, osim toga, teistička filozofija i utoliko što je skolastička, a skolastika se, znamo, razvijala u krilu historijskog kršćanstva. Da kršćanski filozofi — tj. oni koji su znanstveno sigurni o istinitosti kršćanske religije — usvajaju teističku filozofiju (a ne, recimo, ateističku), bez daljnjega je sasvim jasno, ali je sasvim nejasno kako se može reći da su oni zato teisti jer su kršćani. Filozof je najprije skeptik i u pitanju o Bogu, pa je eo ipso daleko od kršćanstva; a kad prestane biti skeptik i (u teodiceji) spozna istinu o Bogu, tek onda je iznova skeptik, i to o kršćanstvu — pa zato pristupa apologetici, da nađe odgovor na pitanje o istinitosti kršćanske religije. On neće kršćanski vjerovati, dok nema znanja o Bogu. I modernistički apologetičari, koji kažu da se kršćanska religija osniva u subjektivnim aspiracijama, izvode ovu

svoju nauku iz filozofije: teorija imanencije, — po kojoj je Bog i religija samo plod nesvijesnog subjekta — mjerodavna je također za njihovo stajalište u pitanju kršćanske religije. I oni, dakle, na temelju svoje filozofije (teodiceje) izgrađuju nauku o kršćanstvu. Kad mi proti njima izgrađujemo naš u (skolastičku) teodiceju, onda ju ne izgrađujemo poradi apologetike, ako i jest ona temelj za tradicionalnu (ne modernističku) apologetiku. Mi u teodiceji raspravljamo s različnim filozofskim nazorima o Bogu, a zastupamo vlastiti nazor tako, da dokazujemo realnu egzistenciju Boga, kome je čovjek životno potčinjen kao svome Stvoritelju i Svrsi; a takvo odnošenje prema Bogu zovemo naravna religija. Ako nam to uspije dokazati, imat će apologetičar u našoj teodiceji racionalni temelj za apologetiku. Da li će nam uspjeti? Da li mi možemo dokazivati nešto o Bogu? Da li možemo razumski spoznati Boga? Da osiguramo afirmativni odgovor na to pitanje, potreban je bio I. Dio knjige. Dok je II. Dio (teodiceja i filozofija religije) usmjeren proti »pozitivnom« dijelu modernizma (= teorija imanencije), I. Dio suzbija »negativni« njegov dio (= agnosticizam). Oba dijela u modernizmu oduzimaju temelje objektivnoj istini kršćanstva, a naša oba dijela ove knjige uspostavljaju ove temelje.

Nije li, prema tome, naša filozofija »kršćanska« ipak u tom smislu, da je služavka teologije?

Ja imam svoju (skolastičku) noetiku; imam i svoju teodiceju. Utoliko »svoju« noetiku, što proti drugim noetičkim nazorima zastupam sposobnost razuma za objektivnu istinu. Još zastupam sposobnost razuma za objektivnu istinu o Bogu. Osim toga imam »svoju« teodiceju, ukoliko u njoj (razumski) dokazujem objektivne istine o Bogu. Imam li ja na to pravo da zastupam ovu »svoju« filozofiju? Ništa manje nego svaki drugi filozof sa »svojom« filozofijom. Samo ignorant (moram taj izraz upotrijebiti) mogao bi protivno tvrditi, pozivajući se za svoju tvrdnju na to, da sam ja kršćanin i zato da imam »svoju« filozofiju. Ali, ja tek nakon toga što imam gotovu svoju filozofiju, pristupam k pitanju: da li je kršćanska religija objektivno istinita? A ne bih ni mogao pristupiti rješavanju toga pitanja da nisam ispred toga u noetici zastupao mogućnost objektivne istine o Bogu, a u teodiceji da nisam tu istinu i dokazao. Nije dakle tako, da ja već gotov odgovor na pitanje o kršćanstvu pretpostavljam svojoj filozofiji (noetici i teodiceji), nego obratno: svoju

filozofiju, do koje sam došao putem filozofiranja, pretpostavljam za samu mogućnost odgovora »kršćanstvo je objektivno istinito«. Drugim riječima, ja mogu raspravljati o tome da li je kršćanstvo objektivno istinito, jer pretpostavljam da je egzistencija Božja (filozofskim putem utvrđena kao) objestivno istinita. Moram, dakako, ispred raspravljanja i to znati, što znači »kršćanska religija«. Pa kad znam da ona znači nadnaravni odnošaj s Bogom, tj. odnošaj koji se temelji na historijskoj objavi Boga u Kristovoj osobi, onda sad mogu da raspravljam o tome, da li uistinu taj temelj postoji. To pitanje dolazi, dakle, tek u raspravu, pa se zato samo iz neupućenosti može reći da je rezultat rasprave — priznanje objektivne istine kršćanstva — već pretpostavljen bio kod filozofije. Nema filozofija po sebi apologetske tendencije, nego mogu ja kao filozof da se zanimam također za apologetiku, pa ako znam i hoću da nekome dokažem objektivnu istinitost kršćanske religije, onda mogu i moram da mu najprije objasnim i dokažem filozofijske temelje za apologetiku. Zato moram (1) jer nema objektivne istine kršćanstva, ako ne znam da li uopće ima ikoje objektivne istine i napose istine o Bogu, i zato (2) jer protivnici objektivne istine kršćanstva (modernisti) polaze iz filozofije. [Važno je za sistematski raspored teoloških nauka, da se uoči ovisnost apologetike od filozofije i od historijske dokumentacije o Kristu.]

Dodirnuli smo neka — u suvremenoj filozofiji vrlo aktualna — pitanja, o kojima su uvodna objašnjenja bila potrebna za razumijevanje ove knjige. Zastupnici skolastičke filozofije i utoliko su »kršćanski« filozofi, što su podjedno apologetičari (teolozi), pa im je kao takovima zadaća da ispitaju odnošaj između znanja i vjere, filozofije i kršćanske religije. Iz čitave skolastičke filozofije dolazi kod toga u obzir, vidjeli smo, naročito teodiceja i noetika; prva poglavito utoliko, što zastupa dokazni put spoznaje o Bogu, a druga utoliko što zastupa metafizički realizam. Osim ova dva osnovna područja za filozofiju religije — na koju se neposredno oslanja apologetika — dolazi u obzir još skolastička psihologija naukom o besmrtnosti duše i o slobodnoj volji, kao i etika s odgovorom na pitanje o svrsi života i o moralnom zakonu. Uglavnom je ovim područjima uokviren filozofijski temelj za apologetiku. Pa kad su skolastički filozofi redovno i teolozi — imajući u vidu potrebu opravdanja kršćanske religije, — moraju da u pitanjima navedenih područja zastupaju isto stajalište. Filozofski njihovi nazori moraju biti nepodijeljeni,

koliko se na njima osniva apologetsko opravdanje kršćanstva. Kakogod se inače međusobno razilazili, dok im je u vidu — za kulturnu orijentaciju čovječanstva najvažnije — pitanje o objektivnoj istinitosti kršćanstva, skolastici mogu i logički moraju da tu istinitost zastupaju (kao apologetičari) samo sa jednog zajedničkog filozofijskog stajališta, i to onoga koje se tiče navedenih pitanja. Zato je u tom pogledu suvišno i neopravdano isticati diference unutar skolastike, a potrebno je postojeće historijske njezine smjerove trajno zadržati ujedinjene u okviru rečenih područja. Neumjesnost isticanja ovoga ili onoga historijskog pretstavnika skolastike u tom smislu, kao da je kod bilo koga završeno skolastičko umovanje, uvidjet će svatko kome je poznat historijski razvoj filozofije. Nakon sv. Augustina i nakon sv. Tome, kao i nakon drugih prvaka u skolastici, bilo je i danas ima mnoštvo filozofskih nazora, koje mora skolastik kritički poznavati i uzeti u obzir kod izgrađivanja skolastike. Premda su skolastički prvaci zastupali (u noetici) objektivizam i metafizički realizam, kao i (u teodiceji) teizam, danas je ova ista skolastička orijentacija stavljena pred zadatak, da stare pozicije održi proti novim nasrtajima, i da se od tih nasrtaja okoristi za novu izgradnju stečenih pozicija. U tom pravcu sastoji životna snaga u razvoju skolastičke filozofije. Da se vidi kako je kadgod skoro nepregledna literatura (skolastička, i pogotovo još neskolastička) samo u jednom problemu, upozorujemo na problem kauzalnosti, od koga zavisi sudbina teodiceje (zato je rasprava o kauzalnosti u ovoj knjizi i najvažnija).

Od novije literature isp.: Becher, Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften, 1921. — Einführung in d. Phil. 1916.; Bittremieux, Revue Néo-Scolastique 1920.; Brentano, Versuch über die Erkenntnis 1925.; Brinkmann, Philos. Jahrb. 1927.; Boutroux, Die Kontingenz der Naturgesetze (njem. 1911); Chollet, Dictionnaire de theol. cath. II.; Descoqs, Institutiones metaph. gen. I., 1925.; Donat, Ontologia[5] 1921.; Droege, Der anal. Charakter d. Kauzalprinzips 1930.; Erdmann, Über Inhalt u. Geltung d. Kauzalgesetzes 1905.; Faulhaber, Wissenschaftliche Gotteserkenntnis und Kausalität, Würzburg 1922; Philosophia perennis I, 1930; Fick, Sitzungsberichte d. Preuss. Akad. 1921.; F. Frank, Das Kauzalgesetz u. seine Grenzen 1932.; Philos. perennis II, 1930.; Franzelin, Die neueste Lehre Geysers über das Kausalitätsprinzip, 1924 (»Philosophie und Grenzwissenschaften«); Philos. Jahrb. 1929, 1930; Fuetscher, Die ersten Sein- u. Denkprinzipien 1930; Garrigou-Lagrange, Dieu 1928; Geyser, Naturkentnis u. Kausalgesetz 1906, Allg. Philos. d. Seins u. d. Natur 1915., Neue u. alte Wege d. Philos. 1916., Über Wahrheit u. Evidenz 1918., Grundlegung d. Logik u. Erktheorie 1919., Erkenntnistheorie 1922., Einige Hauptprobleme der Metaphysik 1923., Das Prinzip vom zureichenden Grunde 1930., Das Gesetz der Ursache 1934.; Gredt, Elementa philos. II, 1926.; Gutberlet, Allg. Metaphysik[3] 1897.; Hagemann-Dyroff, Logik u. Noetik[12] 1924.; Hertling, Vorlesungen über Metaphysik; Hessen, Das Kausalprinzip 1928.; Heuser, Neuschol. Begründungsversuche für d. Kausalprinzip 1930.; Husserl, Log. Untersuchungen[2] 1913—1921; Isenkrahe, Über die Grundlegung eines bündigen kosm. Gottesbeweises 1915; Zum Problem d. Evidenz 1917; Jansen, Stimen d. Zeit 58 (115), 1925; Phil. Jahrb. 1931; Kahl-Furthmann, Franzelins Kritik der neuesten Lehre Geysers über das Kausalprinzip, Philos. Jahrb. 1928 i 1929; Beiträge zum Kausalproblem, 1934; Kleutgen, Philos. d. Vorzeit[2] 1878; König, Die Entwicklung d. Kausalproblems 1888—90; Laminne, Revue Néo-schol. 1914; Lang, Geschichte des Kausalproblems I, 1904; Lehmen, Lehrbuch d. Philos.[3] I; Marchal, Rev. Néo-scol., 1920; Meinong, Sitzungsberichte d. Kais. Ak., Wien 1918; Mercier, Critériologie générale[6] 1911; Ontologie 1923; Munnynk, Rev. Neo-scol. 1914; Nink, Philos. Jahrb. 1932, 33; Grundlegung d. Erkentnistheorie 1930; Pesch, Instit. logicales III; Riehl, Der philos. Kritizismus II, 1879; Schmid, Philos. Jahrb. 1897; Schneider, Veröff. d. Alb.-M.-Akademie II, 3, 1928; Seitz, Philos. Jahrb. 1917; Sladeczek, Stimmen der Zeit 1919/20; Scolastik II (1927); Straubinger, Philos. Jahrb. 1930, 1931, 1932; Volkelt, Gewissheit und Wahrheit 1918; Wentscher, Geschichte d. Kausalproblems in der neueren Philosophie, 1921; Willems, Institutiones philosophicae[6] I; Windelband, Einleitung in d. Philos.

*

Da poredbeno uočimo snošaj između naravne religije i nadnaravne (kršćanske, objavljene), treba da su nam sasvim jasno poznata oba nosioca toga snošaja (termini relacije), tj. treba da imamo sasvim jasan pojam o tome šta znači »naravna« i šta znači »nadnaravna« religija. Treba dakle da (opetovano puta) odgovorimo na pitanje: u čemu sastoji »religija«?

Osobni saobraćaj s Bogom ili duševna veza s Bogom — to je »religija« u objektivnom značenju te riječi. Kako smo u ovu definiciju stavili pojam »Bog« (kao predmet religije, s kojim je subjekt religije ili čovjek duševno povezan), zato se po ovoj definiciji uzima objektivna religija u užem značenju, za razliku od religije u širem značenju, koja znači duševnu vezu s božanskim bićem ili »božanstvom«. Kod posljednje je definicije predmet religije manje jasno određen nego u prijašnjoj (užoj) definiciji; jer »Bog« znači upravo ono božansko biće, koje ima jasno određene atribute: po egzistenciji neovisno biće, a po naravi osobno, neograničeno savršeno, jedno, od svijeta različno itd.

U čemu sastoji ta »veza ili saobraćaj« s Bogom?

Da to razumijemo, treba da znamo šta za čovjeka znači »Bog«, ili šta je čovjek s obzirom na Boga. S izrazom »Bog« mislimo, naime, na to (1.) da je u Bogu uzročni izvor naše egzistencije ili da smo po Bogu nastali i da po Njemu postojimo, tj. da smo čitavim životom o Njemu ovisni. Nadalje (2.) da po Njemu dobiva naš život potpuni smisao ili da je tek u Bogu ostvarivo životno naše teženje za srećom; kao i to, da je Bog (po moralnom zakonu)

odredio na koji način ili kojim voljnim činima možemo ostvariti životnu našu svrhu u Bogu.

Uzmemo li ovako u obzir Boga kao predmet religije, razbiremo da su u Njemu osnovane (fundirane) dvije glavne relacije prema čovjeku: Bog je (1.) tvorni uzrok ili stvoritelj čovjeka, i (2.) njegova životna svrha i zakonodavac. Po tome što čovjek jedno i drugo priznaje, stupa u vezu ili u saobraćaj s Bogom. Ovo »stupanje« u vezu ili životno usmjerivanje (upravljanje) prema Bogu kao Uzroku i Svrsi, znači »religija« u subjektivnom smislu (= religioznost). Ona obuhvata duševne akte, kojima se čovjek stavlja u vezu (povezuje) s Bogom. To su oni akti, kojima čovjek priznaje Boga kao Uzrok svoje egzistencije i kao Svrhu moralnog života. Koji su takovi akti? Uglavnom ovi: priznavati Boga svojim gospodarom ili pokloniti se Njemu kao uzroku svijeta i vlasniku naših života; zatim zahvaljivati za podijeljena životna dobra; moliti za daljnja dobra; žaliti za učinjena zla djela. Ovi religijski akti obuhvataju, kako vidimo, sva područja duševnog života: shvaćanje Boga (= racionalni elemenat religije), zatim u shvaćanju osnovano djelovanje (= volitivni elemenat); a oboje se očituje u nekim izvanjskim, obrednim činima.

Ako sad ne gledamo na religijske akte, ili ako se ne obaziremo na religiozni subjekt (apstrahiramo od njegovih religijskih doživljaja), možemo objektivnu religiju promatrati s dvostrukog stajališta: filozofijskog i historijskog. Kod prvog stajališta uzimamo u obzir dokazanu egzistenciju Boga i Njegovu relaciju s čovjekom, pa otuda izvodimo (deduciramo) da objektivna veza s Bogom obuhvata 1.) izvjesno shvaćanje ili nazor (nauku, dogmatiku, vjeru), zatim 2.) neke moralne odredbe, i 3.) izvanjski kult. S drugog (historijskog) gledišta — ako, naime, gledamo na razne historijski poznate religijske forme — razbiremo da ista navedena tri elementa (racionalni, volitivni, izvanjski) konstituiraju religiju. Filozofijski (metafizički) objektivna religija obuhvata neke spoznaje o Bogu i neke moralne obaveze, a to isto obuhvata i historijsko iskustvo o religijama. Psihološkim iskustvom upoznajemo subjektivnu religiju.

Sad ćemo razumjeti šta znači »naravni red« religije. Polazište je i opet egzistencija Boga. Ako sam ja kao filozof o tome potpuno siguran, onda logički slijedi kao nesumnjiva činjenica da egzistira naravni religijski red. [Kod onih koji nisu filozofi — jer ne poznaju teodiceju i njezino dokazivanje Božje egzistencije — nije sigurnost o Bogu filozofski obrazložena, nego je nefilozofska ili nekritička, tj. kod njih se sigurna spoznaja o Bogu temelji na uočenju prolaznosti svijeta, nestalnosti života, ograničenosti svih dobara u svijetu itd., a ovakvo »uočenje« nema logičke forme dokazivanja. Kod ovih nefilozofskih ljudi ne možemo tražiti jasne definicije naravnog religijskog reda, ali i njima je on poznat ukoliko znadu za Boga.] Kako se na egzistenciji Boga temelji »naravni red«?

Čim znadem (iz teodiceje) da egzistira Bog, nema sumnje da On, kao neograničeno dobro, jedini može da bude predmet u kome je ostvarivo naše teženje za srećom. Kako je, u jednu ruku, sigurno da Bog nije mogao svojim razumnim stvorovima (ljudima) podijeliti život bez određene svrhe, tako je i to sigurno, da se postignuće životne svrhe — što za čovjeka znači sreću — ne nalazi u ograničenim dobrima. Znadem dakle (iz etike) da je Bog naša Svrha. To je temelj naravnog reda: između čovjeka i njegove svrhe u Bogu. Taj red, naime, obuhvata najprije (1.) samu svrhu (a ta je: sjedinjenje s Bogom posredovanjem razuma i volje), koja odgovara razumnoj naravi po njezinim potrebama i sposobnostima; zatim (2.) čovjeka ukoliko po svojoj naravi postizava životnu svrhu; onda (3.) sredstva k svrsi (a to je spoznanje i htijenje, s kojim Bog sudjeluje kao i sa svima događajima u svijetu); napokon (4.) moralni naravni zakon, koji određuje svrsishodno djelovanje. Sad nam je jasan pojam »naravnog reda« religije ili naše povezanosti s Bogom. To je temeljni pojam u raspravi s modernistima, koji krivo tumače relaciju između naravnog i nadnaravnog reda (kako ćemo odmah vidjeti). A njihovo krivo tumačenje proizlazi iz filozofskog stajališta, da ne možemo egzistenciju Boga dokazati (tj. da nema posredno sigurne i logički obrazložene spoznaje o Bogu), i prema tome da ne možemo dokazati egzistenciju naravnog religijskog reda. Modernisti, naime, imadu sasvim drugi pojam o religiji (naravnom redu) nego mi: jer kad su objekt religije (Boga) eliminirali iz racionalne sfere (logičkog spoznanja), ne preostaje im drugo nego da Boga »subjektiviraju«, tj. da ga smatraju »postulatom, idejom . . .«, a prema tome da i religiju zatvore u iracionalnu sferu (čuvstvovanja i teženja ili »akcije«). Tu, u krivom shvaćanju naravne religije — zato »krivom«, jer se osniva na nepriznavanju racionalne spoznaje o Bogu — leži klica modernističke nauke o kršćanskoj religiji ili o »nadnaravnom redu«. U čemu on sastoji (prema navedenom pojmu »naravnog reda« i prema shvaćanju kršćanskog učiteljstva)?

Kod nadnaravnog reda moramo razlikovati svaki od spomenuta četiri elementa: najprije treba reći da se (1.) temelji na nadnaravnoj svrsi (a to je: neposredna spoznaja Boga i na njoj osnovana volja ili ljubav); zatim (2.) nadnaravni red obuhvata čovjeka, koji ide za nadnaravnom svrhom ukoliko mu je razumna narav milošću Božjom formirana (organizirana) i njezine sposobnosti disponirane za nadnaravnu svrhu; zatim (3.) kao sredstva k svrsi dolaze u obzir razumno-voljni akti zajedno s aktualnom (sudjelujućom) milošću Boga; napokon su (4.) moralne odredbe koje nadopunjuju naravni moralni zakon. [S ovim pojmovnim objašnjenjem otpočinje apologetika.]

Modernističko je shvaćanje o relaciji naravnog i nadnaravnog reda utoliko krivo, što naravni red, po modernistima, ne bi drugo bio nego viši razvojni stepen naravnog reda. To jest, modernisti ne priznaju da postoji nadnaravna svrha, ne priznaju da je Bog dao čovjeku i takovu životnu svrhu, koja nadilazi potrebu i sposobnost razumne naravi, nego uče da je kršćanska religija u duševnoj potrebi osnovana kao savršeni oblik naravne religije. S ovom bi tezom oduzet bio temeljni kamen kršćanske teologije, kaošto su modernisti pokušali oduzeti temeljni kamen filozofije (skolastičke, kršćanske) time, što ne priznaju da se može pomoću logičkog dokazivanja doći (u teodiceji) do spoznaje Boga. Naša će biti zadaća da ovaj filozofski pokušaj suzbijemo, tj. da pokažemo sposobnost filozofskog razuma za spoznaju Boga (u I. Dijelu knjige), i da (u II. Dijelu) objasnimo i dokažemo egzistenciju naravnog religijskog reda. Na teologiju spada zadaća, da (u apologetici) osigura svoj temeljni kamen proti modernističkoj tezi o kršćanskoj religiji, tj. teolog će pokazati da kršćanska religija ne izvire u naravi čovjeka, nego da je ona upravo nadnaravni red između čovjeka i nadnaravne svrhe. To, dakako, znači da moramo odnekud znati da li uistinu egzistira nadnaravna svrha. Da toga ne možemo doznati samim našim razmišljanjem (razumom), slijedi već otuda što je u pitanju egzistencija upravo nadnaravne svrhe, tj. one koja nadilazi sposobnost razumskog spoznanja. Logički je, prema tome, da je možemo doznati samo na taj način, da vjerujemo svjedočanstvu Boga, koji nam saopćuje (objavljuje) istinu o nadnaravnoj svrsi (i druge istine). Objavljene su istine »materijalni objekt« vjerovanja, a Božje svjedočanstvo »formalni objekt« ili motiv sigurnog pristajanja uz te istine. Ukoliko smo osposobljeni da razumski usvajamo neke istine — ne zato što bi one razumu bile po sebi očevidne, nego — zato što im istinitost zajamčuje auktoritet Boga Objavitelja, kažemo da imamo »vjeru« (u kršćanskom smislu). Ovakvo nam osposobljenje (krepost) daje Bog iznad ili preko razumske naše (naravne) sposobnosti, i utoliko kažemo da se za vjersko pristajanje (uz objavljene istine) iziskuje »milost« Božja.

Kad su nam ovi pojmovi jasni, razumljivo je pitanje: da li su neke istine (= predmet vjere) zaista objavljene od Boga? Kad na to pitanje ne bismo znali odgovoriti, ne bi naše vjerovanje bilo obrazloženo, tj. ne bismo znali da li su te istine vjerodostojne. Imade li sigurnih dokazala za fakat, da su neke istine od Boga objavljene? Ova dokazala biti će razlozi ili motivi za vjerodostojnost (credibilitas) objavljenih istina, tj. ispred samog čina vjere moramo upoznati neka dokazala, na temelju kojih možemo (razumski) prosuditi da je nešto zaista od Boga objavljeno i zato vjerodostojno ili podesno da tome vjerujemo. Svaki čin vjere osniva se najprije (1.) na pripravnosti usvojiti sve istine koje bi (eventualno) Bog objavio; zatim (2.) na opravdavanju vjerodostojnosti ili na kritičkom istraživanju da li je zaista Bog neku nauku objavio. Kad smo nadalje (3.) došli do spoznaje da je uistinu nešto po Božjem svjedočanstvu vjerodostojno ili da se može vjerovati, i kad smo (4.) spoznali da je to vjerodostojno također ukoliko — movirani Božjim auktoritetom — moramo vjerovati, tek sada čovjek voljno pristaje na čin vjere. K ovom činu vjere naučno privodi apologetika, kojoj je zadaća da kritički izloži sve motive za vjerodostojnost (pod 3. i 4.) Božje objave, kako nam je historijski poznata po Kristu i Njegovoj crkvi. Za apologetiku je, dakle, u pitanju historijski dokumentirano jamstvo, kojim se je Isus Krist legitimirao kao Bog Objavitelj. To su u prvom redu čudesa, koja su historijski tako sigurno zajamčena, da bi pretpostavka o njihovoj neistinitosti značila mogućnost da nas je po njima sam Bog u bludnju zaveo.

Prepuštamo apologetici da ispita i utvrdi ove teološke pripreme (praeambula) vjerovanja. S obzirom na metodu u izvršenju toga zadatka, apologetika će voditi računa u prvom redu o svojim filozofskim protivnicima (pozitivistima ili agnosticima, kojima pripadaju i modernisti), pa će zato pretpostavljati filozofske pripreme (praeambula) za vjeru. Apologetičar, naime, pretpostavlja da je filozof dokazao (u teodiceji) opstanak Boga, zatim (u etici)

životnu svrhu u Bogu, i napokon (u psihologiji) besmrtnost duše. Filozofijski temelj apologetike jest (filozofski) dokazana egzistencija naravnog religijskog reda. Kad je filozofski i historijski dokazana potreba religije, pa i moralna potreba objavljene religije, pristupa apologetika dokazivanju da je samo kršćanska religija objavljena ili da je samo ona Božje provenijencije. To se dokzivanje oslanja na izvanjske (historijske) kriterije, napose čudesa, i na unutarnje (u samoj kršćanskoj nauci). Modernisti z a b a c u j u izvanjske kriterije kao nesavremene, i nastoje prikazati objavu naravnom p o t r e b o m duše. U tome baš sastoji njihova polazna zabluda (proton pseudos) na području apologetike. Nećemo ovdje ulaziti u pojedine nazore, jer nam je bila namjera da čitaocu pružimo opću orijentaciju, u kojoj se jasno ukazuje sinteza naravnog i nadnaravnog reda, sa gledišta filozofije i teologije (apologetike), na strani katoličkoj i modernističkoj.

*

Zamislio sam se u ovaj slučaj: negdje na svijetu živim sam, i ne znam da drugi ljudi egzistiraju. Jednoga mi dana postane svjestita činjenica moje egzistencije; nisam dotad nikada jasno spoznao nesumnjivu istinu da ja egzistiram, da živim, i da nisam isto što svijet u kome živim. Moj život se očitovao u svakodnevnim težnjama i potrebama, a svojim znanjem tražio sam i udešavao životna sredstva — i pri tom se nije ni probudila u mojoj svijesti jasna istina: j a e g z i s t i r a m. Zajedno s tom istinom postala mi je očevidna i ova: moja egzistencija ima početak, n a s t a l a je; a vidim također da u svijetu koješta nastaje i prestaje egzistirati. Nazvao sam taj fakat »promjena, prolaznost, ograničenost egzistencije«. Navelo me je na tu spoznaju činjenično opažanje ili i s k u s t v e n o spoznanje. Kod toga nije ostalo, nego sam još nešto uvidio. Stao sam naime razmišljati ovako: »početi egzistirati« i »prestati egzistirati« znači da ja već samim time što sam čovjek ne moram ujedno da egzistiram; u onome š t o ja jesam, nije nikako uključeno d a l i ja jesam. Ili: po tome, što je za mene »bitno« da sam čovjek (za razliku od svega što nije čovjek), nipošto ne slijedi da moram egzistirati; moja je egzistencija jedan plus prema samome »biti čovjek«. [Ako sad odmislim ili apstrahiram i ovo što zovem »čovjek«, pa oduzmem ili uzmem u obzir samo »biti«, dobio sam jednostavni i najopćenitiji pojam bitka, koji spada svemu onome što god je nešto ili »biće«, a nije ništa, tj. što može da egzistira.]

Ja po svojoj biti ili po onome šta sam ja, m o g u da egzistiram, ali ja znam da sada stvarno ili z b i l j s k i egzistiram, tj. moja egzistencija, nakon što sam otpočeo živjeti, nije samo nešto moguće (potencijalno), nego je faktično ili nešto zbiljski ostvareno (aktualno). Nadalje, imajući još uvijek u vidu svoju bit (čovještva), uviđam da je ona i n d i f e r e n t n a za aktualnu egzistenciju, tj. takva joj egzistencija ne pripada nužno: jer u tom slučaju ne bih ni mogao ne egzistirati. Moja je, dakle, egzistencija n e n u ž n a (kontingentna): mogla bi i ne biti aktualna, nego samo potencijalna. S obzirom na moju bit moglo bi da bude jedno i drugo: ne egzistirati i egzistirati. Kod ove se alternative odmah pitam za razlog: zašto je sad isključena neegzistencija, pošto de facto egzistiram? Obraćam se svome iskustvu, koje mi kaže da je postanak mnogih nenužnih stvari bio ovisan od mene: ja sam ih proizveo, njihov sam u z r o k. Događaji ili promjene u svijetu — to znam također iz iskustva — stoje u uzročnom (kauzalnom) odnošaju. A zar nije svijet pun promjena? Sav je promjenljiv, po egzistenciji nenuždan. Ako je to općenita činjenica, kaošto i jest, pitam se: zar mora sav svijet da ima svoj uzrok? De facto, znam po iskustvu, svaka promjena ima svoj uzrok, — ali zar ga i m o r a imati, bez obzira da li je uzrok mojem iskustvu pristupačan ili nije? A k o mora, tj. ako je uzročni snošaj (uzročnost, kauzalnost) n u ž d a n za svako kontingentno biće ili za sve što egzistira nenužno, onda i sav kontingentni svijet mora da ima svoj uzrok. Da li je taj uzrok unutar kontingentnih bića koja upravo sačinjavaju sav svijet? Moram negativno odgovoriti, pošto znam da svako pojedino kontingentno biće kao sastavni dio svijeta ne egzistira od sebe, nego od drugoga: ni sav svijet kao cjelina ne egzistira, dakle, od sebe, nego je prouzročen ili proizveden, tj. p r i m i o j e e g z i s t e n c i j u o d n e k o g u z r o k a k o j i n e e g z i s t i r a n e n u ž n o (promjenljivo, potencijalno), nego nužno, sam od sebe ili po svojoj bîti. Nije li takav uzrok »materija« svijeta? Mogu li držati da je ona nužna, ne potencijalna, sve njezino gibanje i razvoj da je odvijeka, i ja čitavim svojim životom da sam samo dijete materije? Razmišljajući o tome, napose o svome duševnom životu, znam da je to nemoguće. E g z i s t i r a, d a k l e, n e k i u z r o k o s i m i l i i z v a n (i z n a d) m a t e r i j a l n o g s v i j e t a, o d k o g a s m o j a i s a v s v i j e t u z r o č n o (e g z i s t e n c i j a l n o) o v i s n i. — Šta je taj uzrok? Kako ću mu upoznati bît (narav)? Da li je samo jedan ili ih ima više? Da li mora egzistirati zajedno sa svijetom ili može,

čak i mora da egzistira neovisno od svijeta? Da li je on slijepa, nerazumna sila, ili je živ i svijestan, analogno s mojim razumnim i voljnim životom, tj. da li je o s o b n o biće? Mora, to spoznajem, da ima atribute osobnosti, dok je dao egzistenciju osobnim stvorovima. Sad ću takvo biće nazvati B o g. — Dalje razmišljam: z a š t o je Bog, razumni uzrok moga života, darovao meni taj život? Ja radim sa s v r h o m, imam u svom životu neke ciljeve, koje sebi postavljam kao svrhe htijenju (voljnom djelovanju), pa zar da je Bog postavio u ovaj svijet moj život bez ikoje svrhe? Da On nije životu dao baš nikoji smisao? Bio bi nerazuman da je tako stvorio čovjeka. To li je ta svrha, da se rodim i umrem, a između tih granica da se patim za svoj opstanak, sa rijetkim časovima »sreće«, koja je pod navodnikom zato jer nikad nije sasvim nepomućena, kad samo pomislim da je prolazna? »Kakvu sreću hoćeš«? — pita me Bog. Neprolaznu, besmrtnu. »Kako možeš da težiš za tom srećom, kad je sve u svijetu prolazno i ništa ne pruža trajne sreće«? Ja hoću, Bože, da budem sretan u Tebi; jer Ti si mi dao neumrlu dušu, dao si mi sposobnost da upoznam Tebe kao ničim ograničeno dobro, koje može da me usreći, a razlog što si me stvorio i ne može da bude koji drugi osim da samog sebe dadeš kao predmet moje težnje za srećom. »Kad je tako, a ti znaj da tu svrhu života možeš, ako hoćeš, postići na taj način, da n e č i n i š n i š t a š t o j e s u p r o t n o p o s t i z a n j u t e s v r h e: životnom sjedinjenju samnom. Budi d o b a r, tj. čini što je dobro, a ne čini zla, prema tome kako ti razum kaže gledom na tvoju svrhu života. To je m o r a l n i red i moja obaveza (obligacija) tvoje volje. Taj ti zakon stavljam u razumnu narav, da se po njemu ravnaš prema Meni, sebi i drugim ljudima. Tako smo sad međusobno povezani, i taj se naš saobraćaj zove r e l i g i j a. Bit ćeš religiozan, ukoliko ne samo za Mene znaš, nego i po Mojoj volji živiš: kad ti sav život bude upravljen svrsi koju sam ti odredio.«

Taj me »razgovor« s Bogom, nakon prethodnog razmišljanja o mojem životu i svijetu, doveo sada do jasnog nazora o svijetu i o životu. Došao sam putem f i l o z o f i r a n j a do istine: Bog je moj uzrok i svrha. Ta je filozofijska istina glavna orijentacija za moj život. No, svi ljudi ne mogu filozofirati, a Bog se ipak mora n e k a k o o č i t o v a t i i njihovom razumu i njihovoj volji, ako hoće da budu svi ljudi religiozni. Kako se očituje? Način očitovanja utoliko je jednak sa mojim filozofskim upoznavanjem Boga, što i nefilozofski čovjek — koji ne upoznaje Boga strogo logičkim obrazlaganjem, dokazivanjem, zaključivanjem — dolazi do spoznaje o Bogu n a t e m e l j u i s k u s t v a. Egzistencija svijeta ukazuje se čovjeku kao veličajni red, a iskustvo ga upućuje da bi kaos bio gdje nema redatelja: dakle egzistira razumni Redatelj svijeta. Nadalje, u vlastitom životu očituje se Bog kao moralni Zakonodavac. Tako može i nefilozofski čovjek da dođe u kontakt s Bogom i da živi u vezi (koneksiji) s Bogom ili da bude religiozan.

Da sad nastavim na prvo svoje razmišljanje. Bio sam i opet sam, a pred mene stupi nepoznati čovjek I s u s K r i s t. Kaže mi da je Bog, i da će me p o u č i t i kako moram živjeti ako hoću da postignem sreću koja n a d i l a z i svaku moju naravnu težnju i potrebu. Objavit će mi, kaže, sve ono od čega zavisi oživotvorba n a d n a r a v n e svrhe života.

»Zar da Tebi vjerujem? Na temelju čega? Gdje Ti je svjedočanstvo za Božji autoritet? Koji su dokazi za vjerodostojnost Tvoga objavljivanja o vlastitoj osobi i nauci? Koje mi pružaš znakove Božanstva? Čime Ti meni jamčiš da imam pred sobom Boga? Ja ću Ti vjerovati, pod uvjetom da mi dadeš neka dokazala, koja će biti temelj ili razlog za vjerodostojnost Tvojih riječi. Koji su razlozi za Tvoju vjerodostojnost? Šta će me osvjedočiti da mogu i moram da v j e r u j e m Tebi kao Bogu?«

Krist se poziva na č u d e s a, napose na svoje uskrsnuće od mrtvih. To su meni svakako dovoljni motivi za vjerodostojnost Njegovih izjava o sebi i za Božji autoritet nauke koju mi je o b j a v i o. Zato uviđam da mogu i moram vjerovati u Njegovu objavu.

Ali, povratimo se k stvarnosti: odavna je tome da je Krist živio, pa ga moramo upoznavati kao h i s t o r i j s k u osobu. Jedino tako možemo doznati i za čudesa. Otkuda ćemo to doznati? Dakako, iz historijskih svjedočanstva, u prvom redu iz e v a n đ e l j a kao historijskih dokumenata. Tko, dakle, hoće da danas dokazuje — na temelju čudesa — Božanstvo Krista i Njegove nauke (objave), mora da je načistu sa historijskim dokumentima iz kojih doznaje fakat Kristovih čudesa. Historijsko-kritičko izučavanje evanđelja (biblije) mora sistematski da prethodi apologetici, kojoj je zadaća da (na temelju historijski već zajamčenoga dokumenta) dokazuje pomoću čudesa fakat nadnaravne Božje objave. U prvom su redu, rekoh, čudesa Kristova ona d o k a z a l a z a v j e r o d o s t o j n o s t (= motiva credibilitatis) Njegova svjedočanstva o svojoj osobi i nauci. Ako hoću da znanstveno ili kritički (u apologetici) provjerim ta dokazala, tj. ako hoću da doznam da li su djela Kristova zaista

bila čudesna ili božanska, moram najprije biti siguran da su ta djela historijski fakat, tj. moram biti siguran da je dokumenat, iz koga dokazujem taj fakat, zaista historijski autentičan i da mi garantira faktičnost navedenih djela Kristovih. Izučavanje biblijskog dokumenta prethodi, dakle, apologetskom dokazivanju da su ta fakta prava čudesa, i kao takova da su razumsko opravdanje ili motivacija za vjerodostojnost (= da se može i mora vjerovati) da nam u Kristovoj osobi Bog daje svoju objavu. Veliko je, dakako, pitanje: pod kojim će uvjetima pojedini ljudi pristupiti apologetskom i historijsko-biblijskom izučavanju? Nesumnjivo je da nema nikojeg preduvjeta kod čovjeka koji ne priznaje ni Boga ni duše; ateist i materijalist ne mogu da budu religiozni, pa zato kod njih manjka naravni temelj za nadnaravnu (Kristovu) religiju. Tko hoće da naučno ispituje temelje kršćanstva (= čudesa Kristova itd.), i tko hoće da na ovim temeljima razumski opravda svoje vjerovanje Kristovoj objavi, mora da je ispred toga načistu s ovim filozofijskim istinama: egzistira (osobni) B o g i egzistira (besmrtna) d u š a, kojoj je Bog odredio s v r h u života. To su filozofijska »praeambula fidei« (preduvjeti vjerovanja). Historijsko-biblijsko i apologetsko raspravljanje ide za tim da dokaže istinitost onih dokazala, po kojima uviđamo da možemo i moramo vjerovati Kristu kao Bogu-Objavitelju: pa zato su i ta teološka izučavanja preduvjet nadnaravnom činu vjere. Pa kaošto smo kod naravne religije spomenuli da svi ljudi ne dolaze do nje filozofiranjem, tako i nadnaravna religija nije svima pristupačna na temelju teološkog (historijsko-biblijskog i apologetskog) izučavanja. Netko može — uočivši historijski fakat kršćanstva — doći na misao: sam bi me Bog zavarao, ako nije istina da je Krist Objavitelj Božje nuke; jer uza sva naučna istraživanja nitko nije bio kadar da dokaže takvu neistinu. Sam Bog je, dakle, posljednji osnov (motiv) vjerodostojnosti za Kristov autoritet. Mogli bismo, prema tome, sve što nas u životu privodi Kristu da Mu vjerujemo, nazvati »praeambula fidei«; no osim toga šireg značenja, u naučnom se značenju taj izraz upotrebljuje samo za filozofijske preduvjete vjerovanja (premda je teološko dokazivanje o motivima vjerodostojnosti također naučni preduvjet). Životni (ne naučni) preduvjet jest r e l i g i o z n o s t, i zato je svaki naravno religiozan čovjek duševno (subjektivno) pristupačan kršćanskoj religiji.

Filozofiju, koja (u teodiceji) zastupa teizam ili nazor o osobnom Bogu, zatim (u etici) teističku svrhu čovjeka i (u psihologiji) neumrlost duše, nazovimo f i l o z o f i j s k o - r e l i g i j s k i nazor o čovjeku; a k r š ć a n s k i se nazor osniva na istini da je Kristova osoba Bog Objavitelj. U knjizi su filozofsko-religijski temelji kršćanskog nazora o životu.

Još ćemo, napokon, rezimirati filozofsku našu orijentaciju.

Mi polazimo od dvije neosporive i neoborive istine. Prva glasi: j a e g z i s t i r a m; druga: n e š t a n e m o ž e u j e d n o b i t i i n e b i t i (= načelo protuslovlja).

Te su dvije istine u prvom redu dokaz da nije sve u filozofiji nesigurno ili sumnjivo. Pokušaj prigovora već na samom ishodištu našeg raspravljanja, da je nemoguće i zato nesmisleno zastupati i smatrati jednu filozofsku orijentaciju apsolutno istinitom, na očigled tolikih u histariji filozofije raznolikih nazora, otpada time što svaka znanost unatoč teoretskih razilaženja ima i neke nesumnjive istine, kao i time što bi se raspala sama mogućnost našega znanja i života uopće, kad ne bi bilo nekih istina, od kojih su prvotne i temeljne dvije navedene.

U istom izvoru (odmah ćemo vidjeti u kojemu) gdje izvire prva istina, izvire i ova: i z v a n j s k i (t j e l e s n i) s v i j e t e g z i s t i r a. — Na drugu se istinu (načelo protuslovlja) oslanja istinitoist n a č e l a u z r o č n o s t i, koje nas iz svijeta vodi k Bogu. Objasnimo jedno i drugo!

I. — Ja sada tvrdim ili sa sigurnošću izričem ovaj sud »ja egzistiram«. Kakovo je znanje ovoga mojeg suđenja; kako sam došao do tog suda? S v i j e s t a n sam sebi da ja koješta doživljujem: sad se nečega sjećam, sad mi je nešto neugodno, sad se nečemu nadam, sad nešto predočujem, sad opažam stvari u sobi, sad znam da pišem ovu knjigu . . . Svi su ovi moji doživljaji meni svjestiti, tj. ja za njih z n a d e m ukoliko ih doživljujem (neposredno). Zajedno s doživljajima znadem i za doživljujući ja, jer uvijek sam »ja« koji doživljujem ovo ili ono. Svaki je doživljaj jastveni doživljaj. Doživljavanje je takvo događanje (zbivanje) koje s v i j e s n o p r i p a d a j e d n o m j a.

Između mojih doživljaja postoje i takovi kod kojih opažam izvanjske stvari: ovaj stol, ovu uru, ovu kuću . . . »Izvanjske« zato jer mi nijesu na jednaki način u svijesti kao mnogi doživljaji. Bez vidnog, dodirnog i drugih mojih o s j e t i l a ne bih mogao opažati stvari (predmete) u izvanjskom svijetu. Osjetilnom opažanju (percipiranju) postaju izvanjske stvari pristupačne utoliko što podražuju neki osjetilni organ i uzbuđuju osjetilni živac. Kao rezultat toga

(fizikalno-kemičkog i fiziološkog) procesa nastaju u svijesti elementi opažanja: osjeti i njihovi spojevi (boje, oblici, gibanje, prostor...). Moja sposobnost osjećanja (= osjetljivost, Empfindlichkeit) dolazi do faktičnog ili aktualnog opažanja izvanjskih stvari po tome, što je ovisna od tih stvari ukoliko su one o s j e t i v e (empfindbar) ili ukoliko putem organskog podraživanja primam (recipiram) njihova tjelesna svojstva kao opažajne pojave.

Doživljaji su n e o s j e t i v i. Zato možemo reći da su doživljaji neosjetivi događaji koji pripadaju jednom ja. S ovom ih karakteristikom razlikujemo od tjelesnih događaja, te ih stoga zovemo d u š e v n i (psihički) događaji. [Za svoje doživljaje ja znadem »neposrednim, unutrašnjim, usebnim, doživljajnim opažanjem«, tj. bez organskog posredovanja, dok tjelesne predmete percipiram ili opažam »posredno, izvanjski«. Prema ovom dvostrukom opažanju razlikuje se i dvostruko »iskustveno, empiričko« znanje: unutarnje ili svijesno i izvanjsko ili osjetilno. »Znanstveno iskustvo« čine općenito i nužno valjani sudovi na temelju unutarnjeg odnosno izvanjskog opažanja.]

S ovim objašnjenjima počinje se e m p i r i č k a p s i h o l o g i j a; a mi smo ih napomenuli da pokažemo zbiljsku (realnu) bazu naših daljnjih izvoda. Kad je naime empirička psihologija pokazala strukturu pojedinih doživljaja, i pri tome napose upozorila na razliku između osjetilnog ili senzitivnog znanja (= percipiranja i predočivanja) i misaonog (intelektualnog, racionalnog), pa kad je doživljaje i genetički protumačila, onda će (psihologija) u svome f i l o z o f i j s k o m dijelu raspravljati s m a t e r i j a l i z m o m, koji uči da je materija (mozak) nosilac ili subjekt i uzročnik svijesnih doživljaja (isp. »Duševni život« 59, sl., 63, 92 sl., 116 sl., 121, 210 — 227). Predmeti koje sad osjetilno opažam (ova knjiga, ovaj stol, ova ruka...) ne pripadaju meni ili mojem »ja« upravo tako kaošto mi pripada sam ovaj doživljaj opažanja, pa i svi drugi doživljaji; a osim toga, kako je već rečeno, doživljaji nijesu osjetivi. U tome je dovoljan razlog da doživljaje razlikujemo od tjelesnih stvari i događaja. Ali, dade se pomisliti kao moguće da su doživljaji, iako neosjetivi (tj. organskom shvaćanju nepristupačni), ipak samo materijalni događaji: plod mozga. Protivno ovoj materijalističkoj predmnijevi dokazuje psihologija (u filozofijskom, racionalnom ili spekulativnom, metafizičkom dijelu) da već po svojoj pripadnosti nematerijalnom jastvu ne mogu doživljaji da budu materijalno zbivanje (funkcije mozga). Nematerijalnost (ili nadmaterijalnost, a ne »nadnaravnost« kako Häckel kaže) pokazuje psihologija i kod svakog pojedinog doživljaja; premda se na pr. kod osjetilnog opažanja nalazi i materijalna komponenta (živčanog uzbuđenja), nije ona jedini uzročnik ni subjekt toga doživljavanja. Zašto nije? Svaki pojedini osjetilni opažaj (percepcija), kao i njihova skupina (na pr. slušno opažanje neke pjesme, vidno opažanje stvari u ovoj sobi), jest prostorno-vremenska sinteza osjetilnih elemenata (glasova, boja, oblika...), kojima opažajući »ja« intendira izvanjski predmet. Taj predmet, ukoliko je opažen, ostaje u (manet in) svijesnom, opažajućem subjektu (jastvu). Niti su opažajni elementi jedno isto, niti je opažajući doživljaj istovetan s jastvom. Sve ove karakteristike opažajnog doživljaja isključuju mogućnost da bi on bio tek materijalne naravi. Jer kad bi to bio, morao bi subjekt doživljavanja da bude jedan ili više atoma: nemoguće je da ih bude više, jer iz unutarnjeg iskustva znamo da je jedan subjekt, i taj nam je u svoj zbiljskoj egzistenciji neposredno nazočan, dok nikoji atom nije opažajno pristupačan; a kad bi opažaj bio funkcija jednog atoma, morali bi s njime svi opažajni elementi da budu istovetni, i osim toga bi opet ovi elementi kao neposredni sadržaj naše svijesti mogli da znače samo fiziološko zbivanje dotičnog atoma, pa bi trebalo reći da je usvijesno baš ovo atomsko zbivanje.

Ovim putem polazi psihologija, dokazujući proti materijalizmu da kod senzitivnih doživljaja (znanja, teženja, čuvstvovanja) s u d j e l u j u materija i »ja« kao nematerijalni subjekt i uzročnik (= duša). Psihologija nadalje dokazuje — i to je najvažnije — da ima doživljaja kod kojih organska materija n e s u d j e l u j e kao uzročnik. To su doživljaji 1.) misaonog ili razumskog znanja (poimanja, suđenja, zaključivanje) i 2.) htijenja.

(K 1.) Kad ja (kao psiholog) r e f l e k t i r a m na vlastite doživljaje; kad ih r a z l i k u j e m od svoga ja; kad svijesno doživljujući ja razlikujem od nejastvenih predmeta; kad se p i t a m da li nejastveni (osjetilni) predmeti egzistiraju realno ne samo u svijesti (imanentno) nego i nezavisno od svijesti (transcendentno); kad u v i đ a m šta je neka relacija (na pr. različnosti) sama po sebi, a ne samo da osjetilno opažam dotične predmete u relaciji; kad nešto t v r d i m sa sigurnošću da je i s t i n a ili neistina; kad o d m i š l j a m (apstrahiram, a ne samo nejasno shvaćam, kako Häckel kaže) ili kad stvarnost shvaćam dekonkretizirano; kad s a s t a v l j a m odnošaje u izvođenju jednog suda iz drugoga itd.

itd. — u svima ovim doživljajima mišljenja ne sudjeluje nikoji organ kao subjekt i uzročnik, koji bi te doživljaje proizvodio. [Nije time rečeno da ne bi organsko sudjelovanje bilo potrebno kao sredstvo ili uvjet, kaošto je na pr. kod misaonih saopćenja u ovoj knjizi potrebno pisanje perom ili drugim sredstvom, ali ni pero ni papir ni slova ne proizvode misli, niti im pripadaju misli kao svome mislećem subjektu.] Materijalisti — kad kažu da duševni život nije drugo nego senzitivno - organsko funkcioniranje — moraju da budu senzualisti, tj. da sve znanje pokušaju svesti na senzitivnu sferu, protivno intelektualizmu, koji dokazuje da postoji i nesenzitivno (= intelektualno, razumsko, misaono) znanje.

Kad filozofijska psihologija rješava pitanje o naravi duše, oslanja se na empirijsku psihologiju, koja ide za upoznavanjem duševnih (svijesnih) doživljaja; ovo je upoznavanje ishodište za upoznavanje svijesno doživljujućeg subjekta (duše). Osim pitanja o supstancijalnom načinu dušine egzistencije, glavno je pitanje: da li je naša duša po svojoj bitnosti (naravi) duhovna? Ako nije duhovna tj. ako je po svojoj bîti vezana s materijom, jasno je da sa prestankom organskog (materijalnog) života — s našom smrću — prestaje egzistirati i duša. Za naš filozofski nazor o čovjeku od fundamentalne je, dakle, važnosti pitanje: da li je čovjek duhovno biće? Samo kao takav je osoba, sposobna za besmrtni život. Naša orijentacija o smislu života zavisi u prvom redu od odgovora na pitanje o spiritualnoj naravi naše duše. Jer ne samo da je s tim odgovorom — afirmativnim odnosno negativnim — skopčan zadnji udes našeg života, nego je i pitanje o Bogu ovisno od toga, da li je čovjek duhovne naravi: jedino po analogiji s takvom naravi kadri smo da razumski (filozofski) upoznamo i osobnu narav Božju. Kad, naime, naš razumni i voljni život ne bi bio bezmaterijalan (duhovan), ne bi psihologija imala nikojeg temelja da ustvrdi bezmaterijalnost za životni princip (dušu), — ali ne bi ni teodiceja imala dokaza da je Bog duhovne naravi ili da je osoba, time što ima razum i volju po analogiji s čovjekom. Sistematski se, dakle, naša filozofska orijentacija oslanja na empirijsku psihologiju o razumnom znanju. Ona će pokazati da osim senzitivnog postoji nesenzitivno znanje, koje upravo zovemo razumsko ili misaono (intelektualno). Mi kažemo da »mislimo« ili razumski spoznajemo, kad nešto dokazujemo i zaključujemo (na pr. u ovoj knjizi, u matematičkom obrazlaganju itd.), kad uz nešto pristajemo ili nešto zabacujemo s nekom sigurnošću da je to istina ili neistina, tj. kad sudimo, i kad nešto pojmovno shvaćamo. U doživljaju poimanja nalaze se (sadržana su) predmetna obilježja, koja nemaju senzitivne strukture. To je intelektualistička teza proti senzizmu (senzualizmu). Berkeley, Wundt, Ziehen i drugi senzualistički psiholozi drže da se mogu svi svijesni sadržaji znanja svesti na senzitivne elemente, ali je i novija eksperimentalna psihologija (Külpeove, würzburške škole) dokazala, da se od senzitivnih doživljaja specifično razlikuju doživljaji poimanja. Mi razumijemo neke riječi ili znademo njihovo značenje i onda, kad je to značenje nepristupačno našem opažanju (= neopažljivo, unanschaulich), na pr. krepost, pravda, istina... Ne samo za ove (apstraktne), nego i za konkretne pojmove — na pr. za značenje riječi »kuća, drvo, boja«... — ne možemo s pravom tvrditi da su senzitivno strukturirani, jer manjka svako osjetno obilježje. Mi smo sebi svijesni da takvi (pojmovni) sadržaji znanja važe općenito, i da ne sastoje samo u tome što za skupinu predmeta stvaramo jednu općenitu riječ (kako su već u srednjem vijeku učili senzualistički nominalisti). Psihologija pobliže tumači kojim se procesom dolazi do pojmova (relativnim opažanjem, apercipiranjem, rastavljanjem, apstrakcijom, sastavljanjem...). Ako i nije psihologija sasvim objasnila ono što je bitno u procesu poimanja, nesumnjivo je da se u svijesti nalaze doživljaji znanja, kod kojih nije uključen nikoji senzitivni moment. Ovakve misaone elemente (= misli, pojmove) po njihovu sadržaju promatra logika. U njezino područje spadaju načini sudova i zaključaka, misaone pravilnosti itd. Sadržajne snošaje mišljenja (= logos) može logičar nesumnjivo utvrditi bez obzira na psihologijske rasprave o misaonom procesu, na pr. o pitanju da li je suđenje samo asocijativni proces (i u fizici mogu da budu poznati zakoni materije, premda nije sasvim poznato ono što je kod nje bitno). Za pitanje o duhovnoj naravi mišljenja dovoljna je i negativna argumentacija, tj. dokaz, da mišljenje ne može biti produkt senzitivnog procesa i da misaone sadržaje ne konstituiraju senzitivni elementi.

Kad ovdje obilježujemo ishodište naše sistematske orijentacije, dosta je još napomenuti, da se na empirijsku psihologiju oslanja ontologija i noetika. Posljednja utoliko što sigurnu istinu vlastite egzistencije dobivamo na temelju neposrednog opažanja; zatim utoliko što na temelju tog opažanja znamo da su perceptivni sadržaji neovisni od mišljenja (usvijesno

realni); zatim doznajemo za voljinu kauzalnost itd. Ontologija pako pronalazi pojam »biće« na sadržajima svijesti. Tako se u našoj svijesti kao u žarištu stječu osim psihologije logika, ontologija i noetika.

(K 2.) Tko priznaje razumsko znanje, mora da prizna i slobodnu volju, koju (materijalistički) senzualisti poriču. Za čim čovjek teži, štogod učini, sve je to — kažu materijalisti — nužni učinak čovjekove uzročne djelatnosti: čovjek je čitavim svojim životom rezultat senzitivno-prirodne nužnosti. Ova materijalistička teza pada onim hipom, čim je dokazano da čovjek ima razum; jer kad čovjek može misliti na nesenzitivna dobra, može da za njima teži i da ih oživotvoruje. Filozof, astronom, matematičar i drugi mogu kroz čitav život da rade samo zbog znanja i istine, a takav cilj nije jamačno materijalan. Osim toga, ne bi bez slobodnog htijenja imao smisla moralni imperativ, koji bez obzira na senzitivne želje zahtijeva od čovjeka šta treba da čini. Kad bi sve činio po prirodnom usilju (nužnosti), ne bi čovjek mogao da se razmišljanjem odlučuje na ovo ili ono, i da se kaje, i da kažnjava zle čine, i da se bavi uzgojem. Čak ne bi čovjek mogao ni da razlikuje kad je nešto nehotice pogledao ili kad je hotimično promatrao, i kad je nehotice pao ili hotimice sjeo. Dakako da se ne bi mogao svojevoljno u svojim činima ni odnašati prema Bogu (= biti religiozan), niti bi čovjeku mogao Bog odrediti životnu svrhu osim materijalnog života. Ali čim pretpostavimo (iz psihologije) da čovjek može misliti na senzitivne i nesenzitivne motive, jasno je da ima i sposobnost prema izboru se odlučiti, — a to zovemo slobodna volja. Proces slobodnovoljnog života razvija se ovako: ja sam sposoban apercipirati neko dobro (ljubiti nešto vrijedno) i ujedno postizavati to dobro. Što znači »apercipirati«? Ponajprije znači akt relativiranja ili opažanja neke relacije; taj uvid u relaciju (intuitivno shvaćanje relacije) zarodak je mišljenja. Ja mogu, naime, jedno poznato dobro staviti u snošaj (relaciju) s drugim nekim dobrom ili sa više njih. Drugu aperceptivnu komponentu čini moja sposobnost teženja za bilo kojim dobrom, koje ima za mene potpunu vrijednost ili koje mi donosi sreću. Ova druga komponenta ne čini još slobodnu volju; ta izvire u prvoj komponenti: u relativiranju. Ja nešto shvaćam, što (kao dobro) utječe na moje teženje ili što me potiče (movira) na postizavanje toga predmeta. Usvajajući (apercipirajući) taj predmet, ja mogu da uvidim njegov snošaj s drugim predmetom (motivom) i da usvajam drugi a ne više prvi predmet. U tome baš sastoji moja sloboda usvajanja (htijenja), da nisam prisiljen samo na jedan motiv. (To bi samo u onom slučaju bilo, kad bih potpuno spoznao neograničeno dobro.) Ja imam na pr. prirođenu i stečenu sklonost teženja za nekim osjetilnim dobrom, a postizavanje toga dobra brani mi savjest (moralni imperativ), pa tako nastaje konflikt dvaju motiva. U tom konfliktu, prije nego dođe do izbora, ja mogu da moralni motiv relativiram s nekim razlozima koji taj motiv oslabljuju tako da usvajam osjetilno dobro: sad sam ga slobodno usvojio utoliko, što sam mogao da usvojim i njemu protivni, moralni motiv. A zašto ga nisam usvojio? Ili je konkretna situacija bila takova (na pr. da nisam dovoljno uvidio temelj moralnog motiva; da je osjetilni predmet bio osobito poželjan) ili je moja osjetilna sklonost jako razvijena. Ali ja mogu i nakon svoga osjetilnog čina da usvojim moralni motiv kao predmet razmišljanja, dok ne uvidim da je u njemu sadržano vrjednije dobro od osjetilnoga. Sposoban sam dakle da osjetilnom motivu oduzimam vrijednost, i prema tome sam oslobođen od osjetilnog motiva, tako da ću se kod budućeg njegova nastupa odlučiti za moralno dobro. Ako se i ne zna ukoliko sam kod pojedinih svojih čina slobodan, glavno je da nisam vezan samo na osjetilne motive, a to znači da sam slobodan. Po materijalističkoj pretpostavci da je svako ljudsko djelo nužni rezultat osjetilnih (materijalnih) motiva — kaošto je kod životinjskog nagona —, bilo bi nemoguće relativiranje i izbor motiva; a za ovu nam činjenicu jamči vlastito iskustvo. Dakle sam ja u svojoj sposobnosti htijenja (= volji) subjekt i uzrok, koji nije ovisan od sudjelovanja po materijalnoj nužnosti.

Razumski i voljni doživljaji (mišljenja i htijenja) dokazuju, dakle, da je njihov subjekt i uzrok duhovne (spiritualne) naravi, tj. da je sposoban doživljajno djelovati i bez materijalne komponente. Čovjek je konstituiran od tijela i duše, koja je duh (imajući bezmaterijalni razum i volju). Tako nam je psihologija postala ključ u filozofijsku antropologiju, koja čovjeka kao duhovno biće razgraničuje prema životinjama.

Taj rezultat čini prvi temeljni stup naše orijentacije.

Duhovna (osobna) narav čovjeka poslužit će nam kao uporište za analogno upoznavanje naravi Božje (u teodiceji).

Kao duhovno biće postaje čovjek osposobljen da stupi u odnošaj s Bogom ili da bude religiozan, kao i to da bude

m o r a l a n, i da može postizavati i z a s m r t n u svrhu moralnog života.

Psihologija je sistematska osnovica za teodiceju, filozofiju religije i etiku.

II. — Ja i Bog. Ovaj »i« znači religijsku vezu ili odnošaj moje ovisnosti od Boga, koji je uzrok i svrha moga života. To treba dokazati!

Egzistenciju Boga dokazuje t e o d i c e j a pomoću načela uzročnosti na taj način, da čitav svijet prikaže kao učinak: iz promjenljivosti i nenužnosti svijeta proizlazi da su sve stvari u njemu (i ja!) učinjene ili prouzročene po svojoj egzistenciji — i da zato mora egzistirati neprouzročeni ili uzročno neovisni (apsolutni) uzrok. On nije istovetan sa svijetom, te je osobne naravi, tj. Bog. Tko god je psiholog i kao takav priznaje osobnu (duhovnu, razumno-voljnu) narav u čovjeku, ne nalazi nikoje poteškoće u tome da uvidi analognu narav kod Boga, koji je uzročnik čovjekove savršenosti. Ispred toga je samo pitanje, da li (takve naravi) Bog zaista egzistira. Kad je Leverrier po skretanju planeta Uranusa proračunao (1846.) gdje se mora nalaziti Neptun, nije ga tamo pronašao, ali ga je nakon toga pronašao Galle u Berlinu. Boga ne možemo tako pronaći, pa ni svoje duše tako ne pronalazimo: jer su duša i Bog nepristupačni osjetilima ili nepojavljivi predmeti mišljenja. A da su — ne tek misaoni (idealni) nego — realni predmeti, iako su nepojavljivi ili neempirički, to doznajemo na temelju toga što s a v s v i j e t e g z i s t i r a s a m o u k o l i k o j e u č i n a k, a to znači da m o r a e g z i s t i r a t i i u z r o k, premda je nepojavljiv. Tim se dokazivanjem bavi t e o d i c e j a; a načelom uzročnosti n o e t i k a.

To je d r u g i t e m e l j n i s t u p naše orijentacije. Bog je naime ne samo uzročni izvor moje egzistencije, nego i životna s v r h a. Kao predmet moga odnošaja s Njime (= religije), Bog je ujedno m o r a l n i zakonodavac životne svrhe. Rješavanje religijskog problema — pogotovo u vezi s kršćanskom religijom — svakako je dakle najmjerodavnije za filozofijski nazor o udesu života. To se rješavanje nalazi u ovoj knjizi.

J a (i psihologijske istine o njemu) jedan je »stup«, a B o g (i filozofija o Njemu) drugi. Veza između čovjeka i Boga jest r e l i g i j a, a njezinu nadogradnju čini K r i s t i k r š ć a n s t v o.

*

Kad bi sadržaj ove knjige bio sa područja, recimo, matematičke znanosti, reklo bi se da je to jedan prinos znanstvenoj kulturi našega naroda. To je i ova knjiga. Ali je razlika između ove filozofijske i neke matematičke knjige naročito u tome, što posljednja traži znanje radi znanja, tj. ostaje kod znanstvene spoznaje, dok naša knjiga iznosi znanje — kao rezultat filozofskog, znanstvenog traženja — radi čitavog ž i v o t a. Jer filozofijsko je znanje osnovica (idealne, duhovne) kulture. Koliko god bila složena kulturna struktura socijalnoga života, nema sumnje da je kulturni interes — po svojoj intenzivnosti i univerzalnosti — u prvom redu rukovođen filozofijskom orijentacijom. Na jednoj je strani »idealistička«, na drugoj »materijalistička« filozofija. (Tako je već donekle uobičajeno da se ovom signaturom kao skupnim izrazom obilježe dvije najopćenitije suprotne sfere u filozofijskoj orijentaciji). S jedne i druge strane polazi životni razvoj u narodno biće ne samo preko knjiga, nego i putem svih onih sredstava koja dolaze u dodir s narodnim obrazovanjem. Stvarajući tako svoj k u l t u r n i u t j e c a j n a n a r o d, hoće i ova knjiga da posluži idealističkoj orijentaciji. No kako i ova opet obuhvata međusobno divergentne nazore o svijetu i životu, naša knjiga zastupa posebni svoj idealistički smjer, koji treba da nam je pred očima izrazito zacrtan. Raspravljanje u knjizi kretat će se uglavnom proti materijalističkoj fronti, kao i proti idealističkim (= nematerijalističkim) smjerovima filozofije. Dakako, samo ukoliko se ti »smjerovi« ili nazori kreću na terenu znanstvene filozofije, a tu se ne nalaze oni koji drže da su znanstveni (valjda ne klerikalni!) problem religije »riješili« time što su ga naprosto nazvali opium; koji proglašuju svoj nazor »znanstvenim rezultatom« samo zato jer nisu nikad u životu bili podobni da valjano postave problem i sve mogućnosti njegova rješavanja; koji, naravski suvereno, prelaze preko protivnikove knjige jer je njezin auktor svećenik i zato »neslobodan, ekskluzivan«. Auktor ove knjige, svećenik, posvetio je život ne samo izučavanju »svećeničkih« filozofskih knjiga, nego i materijalističkih; a bilo bi zaista nevažno što je tome »posvetio život«, kad ne bi knjiga iznosila d o k a z e z a i s t i n i t o s t onoga što tvrdi ili zastupa. I to dokaze ne možda bilo čijeg auktoriteta, nego razuma koji filozofira. Tko hoće da proti nama operira svojim čuvstvima, prohtjevima i tzv. intuicijama, a da nije kadar nastupiti dokaz istine, neka je po svoj fazoni blažen; a neka su to — u ime svoje stoput razvikane i toliko puta lažne liberalnosti — i oni koji u masonskim svojim novinama sa-

krivaju glavu pred hrvatskim filozofskim knjigama, hoteći valjda na taj način da kao intelektualci kulturno preporađaju naš narod. [Već u 6. stoljeću prije Krista filozof Pitagora razdijelio je dan za učenike filozofije u tri dijela: prvi dio za Boga u molitvi, drugi za Boga u studiju, treći za ljude i poslove. Pa dok odonda — preko Platona, Aristotela i nebrojenih filozofa — do danas živi neugasiva težnja filozofije za spoznajom Boga, lišeni ove težnje naši masonski novinari i neki promovirani »filozofi« čak obustavljaju — o čemu raspolažem sa konkretnim dokazima — novinsko objavljivanje filozofske knjige s problematikom o Bogu: jamačno uvjereni da za njihovu slobodoumnost bolje usluge čini ignorancija.]

Kad je prošle godine, o stogodišnjem svome jubileju, Zbor duhovne mladeži izdao knjigu »Filozofija i religija«, nije se moglo — prema današnjim prilikama — predvidjeti kakav će ona imati odziv. Računajući s mogućnošću da neće doći do štampanja drugog sveska, morala je prošlogodišnja knjiga obuhvatiti gradivo na taj način da bude zasebna cjelina. Pošto je knjiga največim dijelom sada već raspačana, ukazala se potreba da se preostalo gradivo sastavi u ovom drugom svesku tako, te opet čini samostalnu, a ipak sa prvom knjigom suvislu cjelinu. I. Dio ovog sveska odgovara I. Dijelu prošlogodišnje knjige kao uvod i nadopuna; a međusobno se nadopunjuje i objašnjuje II. Dio u oba sveska, napose s obzirom na kršćanstvo.

I. DIO

ZNANSTVENA SPOZNAJA I FILOZOFIJA

»Svi ljudi po svojoj naravi teže za spoznajom.« Aristotel (Met. I, 1)

1.) Znanost ide za tim da spozna istine o svome predmetu. Takve istine, do kojih dolazimo dokazivanjem, obrazlaganjem, tj. mišljenjem koje nam kaže zašto je nešto ovako ili onako i zašto tako mora da bude (napr. istinu »zemlja se kreće oko sunca« treba znanstveno dokazati). Pitanjima (»zašto«?) otpočima znanstveno izučavanje. »Pitati« još ne znači znanstveno spoznavati; u ispitivanju je duševni poticaj ili uzrok znanstvenog spoznanja.

Gdje izvire i šta obuhvata filozofsko ispitivanje i umovanje?

Već je Aristotel — učitelj svih koji umuju (Dante) — opazio da se ljudi zanimaju za neke pojave u svijetu, i da začuđeni promatraju ono što im je nepoznato, zagonetno, napr. promjene mjeseca, kretanje sunca itd. Prirođena težnja za znanjem pokreće ljude na ispitivanje: oni žele da razumiju pojave ili da upoznaju njihov uzročni postanak i međusobne nužne veze. U 6. i 5. vijeku prije Krista stali su neki prosvijetljeni Jonjani (u Miletu) zanimati se za izvornu, osnovnu građu svijeta, i smatrali su vodu, zrak, vatru glavnom sastavinom svega u svijetu. Matematičari Pitagorovci tumačili su poredak kozmičkog zbivanja kao neku brojnu harmoniju. Heraklit je mislio da svjetske događaje odvijeka upravlja jedan umni izvor. Za Eleaćane je sav svijet negibiva jedna cjelina. Empedoklo je opreke u svijetu tumačio kao pokretanje između ljubavi i mržnje. Grčki atomisti (u 4. i 3. v.) učili su da sav svijet sastoji od vječnih atoma. Svi ovi nazori o svijetu, poznati nam iz grčke historije, nisu drugo nego filozofski odgovori na pitanja o izvorima (počelima) svijeta ili o principima svega bitka. Znanstveni su ovi odgovori utoliko, što ispitivanje nije išlo za nekom praktičnom svrhom, nego za samom spoznajom istine. Razumno znanje (doka-

zivanje, obrazlaganje istine) bilo je temelj znanstvenog filozofiranja ili traženja izvjesnog nazora o svijetu. Mitologija, poezija, religija davale su također neki pogled na svijet i život ljudski, ali to ne spada u okvir filozofiranja kao znanstvenog spoznanja. (Nije još onda ni bila razgraničena filozofija od drugih znanosti, nego je ona tek historijskim razvojem fiksirala svoj predmet.)

Navedeni primjeri iz historije filozofije pokazuju nam granicu, gdje se je objektivno filozofiranje pokrenulo znanstvenim putem. Ispred i mimo znanstvene filozofije ljudi filozofiraju utoliko što svijesno zahvataju sav svijet (i u njem vlastiti život) ili što imadu smisla za to da svijet nekako protumače, tj. da neke znatnije pojave (početak i svršetak života i svijeta, neobične prirodne sile...) shvate u vezi sa nepojavnim ili neiskustvenim (metafizičkim) uzrocima ili izvorima (principima). Uvijek se kod filozofiranja radi o nekom pogledu ili nazoru na svijet (Weltanschauung), a takav nazor sastoji baš u izvjesnom shvaćanju svjetskih (kozmičkih) počela ili principa: otkuda je svijet nastao, od čega sastoji, kako se razvija i kuda vodi ljudski život itd. Kako ovo neznanstveno filozofiranje postaje znanstveni nazor o svijetu ili znanost o principima? Ukoliko postaje filozofiranje znanstvena filozofija?

Njezin cilj, rekli smo, mora da bude težnja za istinom poradi nje same. Vi znate da npr. medicinar i tehničar mnogošta znade, tako da je ovo znanje kao sredstvo za praktični cilj (svrhu): upoznavanje za zdravi organizam i odstranjivanje bolesti, zatim tehničko upravljanje nekim strojevima i slično. Kod filozofiranja je spoznaja istine sama sebi cilj, tj. filozof se najprije nešto pita (o kozmičkim principima!) i ne zna odgovoriti, sumnja da li je ovo ili ono, pa bi želio da dozna siguran odgovor ili da pronađe istinu. Dakako, istine o svijetu i o našem životu nisu tako indiferentne kao $2 \times 2 = 4$, nego imadu praktičnu vrijednost ili značenje, utoliko što se prema njima ravna čitav naš životni stav (orijentacija) i ukupna aktivnost čovjeka. Sasvim će se drukčije u životu orijentirati onaj tko drži da uistinu postoji (egzistira) Bog, a drukčije bezbožnik (ateist); prvi će biti religiozan, tj. poštivat će Boga i u Njemu će »vidjeti« moralnog zakonodavca, dok ateist (materijalistički), koji drži da ništa ne egzistira osim tjelesnog ili materijalnog svijeta, sasvim drukčije »gleda« na život. Nazor o svijetu jest ujedno nazor o životu; filozofska istina — zapravo ono što pojedini filozofi smatraju kao istinu — ima neposrednu vezu sa životom. Otrgnuta od života, ne može se reći da je spoznaja istine sama po sebi cilj filozofiranja (kako to i danas ističu npr. Scheler, Krieck i dr., a znalo se to i u stara vremena).

Još je za znanstveni karakter filozofije odlučan put k cilju ili postupak (metoda) u traženju istine: jedni su filozofi oslanjali se na iskustvo, drugi na umovanje itd. Razlike su u tom pogledu nastale prema tome kako su pojedini filozofi shvaćali sam predmet filozofiranja i organ (instrumenat) filozofiranja ili našu sposobnost za filozofsko spoznanje.

2.) Filozofski je pogled (aspekt) upravljen na cjelovitost (totalitet) svijeta — s pitanjem: otkuda je, od čega je sastavljen ili izgrađen, po kojim se zakonima razvija, i napose otkuda je život čovjekov, koji mu je smisao ili vrijednost itd. Nakon navedene (kozmološke) periode u grčkoj filozofiji slijedilo je (antropološko) razdoblje — sofisti i Sokrat —, koje se zanima za moralnu obnovu društva i odgoj mladeži, za državno uređenje, za čovjeka kao slobodnu ličnost, za religiju i kulturu uopće: filozofiranje se usmjerilo prema životu i društvenom poretku. Ocjenjivanje ili uređivanje života postalo je glavni problem filozofiranja. Na vrhovima grčke filozofije, kod Platona i Aristotela, nametnulo se filozofiranju napose pitanje o vrijednosti znanja ili o sposobnosti za istinitu spoznaju: o njezinim izvorima i granicama.

Tima i sličnim pitanjima pristupačan je svaki čovjek ukoliko je sposoban za težnju da sve razumije i da pronikne u najdublje »tajne« života i svijeta. Utoliko je svaki osposobljen za filozofiranje, — ali znanstveni karakter dobiva filozofsko nastojanje tek po kritičkom stavu prema postavljenim pitanjima, tj. po rasuđivanju ili razumnom (racionalnom, logičkom) traženju odgovora. Znanstveno obilježje dobiva spoznaja na temelju metodičkog istraživanja, tj. onog postupka, kojim se istine izvode iz nekih činjenica. Baš po tome je filozofija održala svoju poziciju unutar znanosti; upravo znanstvenom metodom odvaja se svaki filozof u svojoj nauci ili nazoru o svijetu od neznanstvenog (nekritičnog) filozofiranja. Tako je, osim filozofije, i u drugim znanostima. Uzmimo npr. psihologiju. Svaki čovjek, iako nije psiholog, znade za svoje doživljaje, ali ne zna za njih znanstveno. Svijesni život postaje predmet znanstvenog izučavanja na taj način (ima ih i više), da svoje doživljaje počimate opažati pažljivo ili tako da ih u sebi promatrate. A cilj promatranja? Vi hoćete, kao psiholog, da poje-

dine doživljaje upoznate po međusobnoj različnosti. Osim toga hoćete da ih upoznate po međusobnim vezama, tj. da znate kako su međusobno ovisni, kako su sastavljeni u složene cjeline doživljajnog zbivanja (funkcioniranja), kakav im je postanak (geneza) itd. Mnoštvo takova znanja treba rasporediti ili svesti u sustavnu (sistematsku) sređenost.

Kaošto psihologija sa psihičkim »svijetom«, tako se prirodne znanosti (dakako, na svoj način) bave tjelesnim svijetom ili tvarnom (materijalnom) prirodom. Psihološka i prirodna znanost sadržaje znanje, koje zovemo znanstveno iskustvo.

Osim iskustvenih ima još i drugih znanosti, napr. matematička i historijska znanost. Prema njima ćemo razgraničiti filozofiju tako, da pobliže upoznamo iskustvene znanosti.

Šta je predmet iskustvenih znanosti?

Reći ćete: iskustveni predmeti. Ali iskustveni su oni predmeti, koji su pristupačni našem opažanju: izvanjskom (osjetilnom) i unutrašnjem. Prema tome je i dvostruko područje iskustvenih predmeta: izvanjsko (tjelesno) i svijesno (doživljajno). Jedni i drugi predmeti izučavanja — tjelesni i svijesni (fizički i psihički) — egzistiraju i nezavisno od našeg mišljenja, pa zato kažemo da su realni. Iskustveni su predmeti zbiljski ili realni po tome, što ih opažajno pronalazimo (i opet naglasujemo: izvanjskim opažanjem i unutrašnjim). Iskustvena je, dakle, realnost isto što opažajna realnost — i, prema tome, čini se da iskustveni predmeti (tjelesne i doživljajne pojave) ne egzistiraju drukčije ili da nisu drukčije realni nego u samom opažanju, ovisno od opažanja. Da li egzistiraju i nezavisno od opažanja? Svijesni doživljaji egzistiraju, dakako, samo u svijesnom (neosjetilnom) opažanju; oni su usvijesno realni, ostaju u svijesnom opažanju (= imanentno realni). Pitanje se dakle tiče samo izvanjskih (tjelesnih) predmeta: da li egzistiraju nezavisno od osjetilnog opažanja ili s obzirom na osjetilnu svijest »prelazno« (transcendentno) ili u strogom, užem smislu »realno? [Jer u širem su smislu realni svi predmeti koji egzistiraju koliko su opaženi, a ne samo ukoliko na njih mislimo; napr. realna zubna bol sasvim je nešto drugo nego misao o njoj. Realni su, dakle, predmeti izvan misaone, ali ipak unutar opažajno-svijesne sfere, dok su u užem smislu »realni« oni opažajni predmeti, koji egzistiraju nezavisno od osjetilnog opažanja.]

Ako ima realnih tjelesa, pita se nadalje: možemo li da ih upoznamo i na koji način? Jer ako ih ima, to znači da tjelesa nisu

samo pojavno, nego nepojavno (neopažajno) realni predmeti, i zato je pitanje da li nepojavne (»noumenske«) predmete možemo zaista upoznati ili o njima postići istinite spoznaje. Odgovor na to pitanje treba dokazati, a to dokazuje ili obrazlaže znanost o vrijednosti spoznaje ili noetika.

Od noetike, dakle, zavisi da li prirodne znanosti mogu spoznati nešto nepojavno na području izvanjskog svijeta. Recimo da prirodoznanac opaža neku pojavu i pita se: zašto je ta pojava ili koji joj je stvarni razlog (uzrok), pa ako toga razloga ne opaža, on može da bude potpuno siguran da egzistira i neopažajni, nepojavni razlog (»stvar po sebi«) — ali samo onda ako je sigurna istina, da svaka pojava (kao promjena) mora da ima svoj uzrok, premda ga ne opažamo niti ga možemo opažati. Napr. biolog opaža neke životne pojave (svrhovito udešeno zbivanje u prehrani biljke), pa ih ne može protumačiti fizikalno-kemijskim uzrocima, i zato pretpostavlja posebni životni (vitalni) uzrok.

Kako vidimo, prirodne znanosti prekoračuju granicu pojavnog svijeta ili onih predmeta, koji su pristupačni našem opažanju. Zato ćemo reći da prirodne znanosti obuhvataju vanjsko »iskustvo« u užem i u širem smislu: znanje o izvanjskim pojavama i znanje o njihovim nepojavnim uzrocima. Kao nepojavni, oni su i neiskustveni, a ipak kažemo da je prirodna znanost, kad nastoji da ih upozna, iskustvena (empirička) — zato, jer ih može upoznati samo na temelju nekih pojava, s kojima nepojavni uzroci čine jednu zakonsku cjelinu.

3.) Filozofija također nastoji da upozna nepojavnu realnost, ali drukčije nego prirodne znanosti. One idu za tim da obuhvate samo po jedan dio pojavne realnosti, a prelaze (transcendiraju) u nepojavnu realnost samo koliko je ona uzrok za dotični dio pojavne realnosti. Filozofija, nasuprot, hoće da upozna prirodu kao suvislu cjelinu (kozmos); ona pita za nepojavna sastavna počela (uzroke) sveukupnog materijalnog svijeta. Ovaj dio filozofije zovemo kozmologija.

Filozofijska psihologija razlikuje se od empirijske psihologije po tome, što za psihičke pojave (psihičku empiriju) traži zadnje psihičko počelo ili izvor (koji zovemo duša).

Nadalje, filozofija se zanima još za jednu nepojavnu realnost, koju zovemo Bog (grč. teós); taj dio filozofije zovemo teodiceja. Na pitanje o Bogu dolazi filozofija na taj način, da promatra najopćenitije neke činjenice u svijetu, a to je u prvom

redu promjenljivost (»gibivost«, kaže Aristotel), pa nenužnost ili kontingentnost svijeta, njegova zakonska uređenost itd. Otuda izvodi teodiceja da realno egzistira uzrok svijeta i njegov uređitelj; a dalje izvodi teodiceja (iz raznih savršenosti u svijetu, napose iz osobnih savršenosti kod čovjeka), da je taj uzrok osobne naravi, i da nije istovjetan sa svijetom — i utoliko da je »Bog«.

Navedena tri područja filozofije zovemo m e t a f i z i k a; jer ona ide za tim da spozna metafizičke ili prekoiskustvene tj. n e p o j a v n o- ili n e i s k u s t v e n o - r e a l n e i z v o r e (p o č e l a) s v e u k u p n o g s v i j e t a, u kome je uključen i naš život. Metafizika nam, dakle, daje neke n a z o r e o s v i j e t u i u o p ć e o n a š e m ž i v o t u.

Ispred ovih posebnih (specijalnih) područja metafizičke filozofije, o p ć a m e t a f i z i k a ili o n t o l o g i j a promatra najopćenitije načine bića (grč. on) ili tzv. kategorije: kako bića egzistiraju u sebi (supstancijalno) i u drugome (pripadno, akcidentalno); zatim ispituje kakvih ima počela (uzroka) itd.

Ima još i drugih filozofijskih područja: noetika, etika, filozofija religije itd. Sve znanosti pretpostavljaju noetiku, jer idu za spoznajom istine — a baš noetika rješava problem spoznaje. Noetika, dakle, znači temelj za sve znanosti, ukoliko ide na njihove spoznajne izvore i opravdava njihovu vrijednost. Ona je zato na početku svih znanosti — i otvara novo veliko znanstveno područje, koje zovemo f i l o z o f i j a. Ona je već zato znanost, jer po noetici opravdava sve druge znanosti.

Čovjek je, kako razbiremo, sposoban filozofirati ukoliko je sposoban iznad kozmičke cjelokupnosti (totalnosti) postavljati upitnik: zašto? »Zašto« egzistira ili »otkud« egzistira (tj. koji je tvorni uzrok svemu), i »zašto« egzistira ili »čemu« egzistira (tj. koji je svršni uzrok ili svrha, napose našeg života)? Filozofija h o ć e d a s p o z n a z a d n j e m o g u ć e o d g o v o r e n a p i t a n j a o p r v i m i z v o r i m a (u z r o c i m a) i l i s t v a r n i m r a z l o z i m a (p r i n c i p i m a) s v e g a b i t k a.

KAKO FILOZOFIJA NASTOJI PROTUMAČITI ČOVJEKA I SAV SVIJET?

4.) Kad vam budem na to pitanje odgovorio, dobit ćete potpun pojam o filozofiji, tj. znat ćete šta znači »filozofija«. Sad još ne znate ili znate sasvim nejasno, neodređeno.

Valjda vam je poznato da ta riječ prevedena s grčkog jezika znači težnju za najvišim znanjem ili ljubav k mudrosti. [Po anegdoti, koju čitamo kod Cicerona, Pitagora je — na pitanje tiranina fliuntskog Leona, da li se smatra mudracem — izjavio da je jedini Bog mudar (sofós), a on je, Pitagora, ljubitelj mudrosti (filósofos). Najprije se izraz »filozofirati« nalazi zabilježen kod Heraklita.] Ali, to je tek toliko da ga razlikujemo od drugih pojmova. U rječniku inteligentnog čovjeka ima osim ovoga još i drugih izraza, kojima on jedva da znade pravo značenje; napr. za religiju znade da znači poštivanje (kult) božanstva, moral (ethos) da znači ćudorednu valjanost ili dobrotu čovjeka, umjetnost da znači ljepotno (estetsko) prikazivanje, itd. Poznato vam je da postoji nauka o religiji i o moralu i o umjetnosti, pa tako i o filozofiji, a svaka nauka nastoji da što bolje objasni dotični pojam. Mi smo zapravo već odredili (definirali) značenje izraza »filozofija«, a kod pojedinih filozofa možete naći posve različnih definicija. Mi smo se oslonili na Platona i Aristotela. Descartes (»otac« novovjeke filozofije) kaže da je filozofija znanje o svemu što je spoznatljivo; Kant postavlja filozofiji zadatak da ispita šta možemo znati, šta moramo raditi i čemu se možemo nadati, itd. Fichte je rekao da svak ima svoju filozofiju prema tome kakav je čovjek. Izgleda po tome da je nemoguće dati jednu objektivnu, stalnu ili neprepornu definiciju filozofije. Ali ne treba zaboraviti da i druge znanosti na razne načine objašnjuju svoj predmet, cilj ili zadatak, i metodu istraživanja. Pogotovo glede metode može da bude razilaženja (utoliko Husserl, jedan od najznatnijih savremenih filozofa, predbacuje prijašnjoj filozofiji da nije bila znanstvena). Mi ne trebamo napustiti našu definiciju zato, jer zasad ništa još ne tvrdimo da je

ova ili ona metafizička filozofija opravdana, čak ne pretpostavljamo da je moguća ikoja metafizička spoznaja (to će podalje biti naš glavni zadatak, da opravdamo znanstvenu vrijednost metafizike). Mi smo uzeli u obzir historijski fakat filozofiranja kao jedne funkcije stvaralačkog ljudskog duha (svijesti), a tu smo filozofiju kao svojevrsnu (specifičnu) odvojili od drugih kulturnih stvaranja samo na temelju problematike, koja je u prvom redu metafizička. Jer neosporno je da su filozofski problemi kao metafizički oduvijek postojali i danas žive u misaonom čovjeku.

Svaki filozof daje nam, rekosmo, neki svoj nazor o svijetu i o ljudskom životu. Filozof naime promatra svijet i naš život u njemu kao jednu cjelinu, a ne zaustavlja se na pojedinim dijelovima, kako napr. čine pojedini prirodoslovci koji izučavaju prirodu (izvanjski, tjelesni, tvarni ili materijalni svijet) samo u ponekim, fragmentarnim isječcima. Premda se filozofijske nauke međusobno razlikuju, tj. pojedini filozofi imadu drukčije nazore o svijetu i životu, ipak je sad važno konstatirati da je svima zajednički stav prema svijetu i životu kao cjelini.

Dakako, time još nije pobliže određen taj »filozofijski« stav. U kome smislu kažemo da filozof obuhvata cjelinu svijeta i života?

I naš život spada u svijet, jer izrazom »svijet« označujemo sve što pronalazimo u sebi i izvan sebe. »Pronalazimo« ili tako da našim osjetilima (vidom, dodirom...) opažamo — a to su izvanjske stvari i događaji u prirodi —, ili tako da bez osjetila, svijesno doznajemo za vlastite doživljaje. Našim izvanjskim i unutarnjim opažanjem stičemo dvostruko, tzv. iskustveno znanje (empiriju): o tjelesnom ili fizičkom svijetu i o svijesnom ili duševnom (psihičkom) životu. Ja napr. sad iskustveno pronalazim sve stvari (pa i svoje tijelo) koje upravo vidim u ovoj sobi, a iskustveno znadem i za svoje misli, sjećanja, za sadašnje svoje pisanje kao i za sve druge svoje doživljaje. Moj život je meni najbliži, jer on je sama moja egzistencija, pa iako je ona sastavni dio svijeta, ipak napose ističemo život čovjeka zato što on u prvom redu zanima filozofa. A to baš želimo doznati: u kome se smislu filozof zanima za život i svijet? Na temelju čega je filozofsko promatranje upravljeno ili usmjereno prema cjelini svijeta i života u njem? Na koje se činjenice u životu i svijetu oslanja filozof — i šta hoće da o njima dozna?

Sjetite se šta je već rečeno za prirodoslovca, pa ćete bolje razumjeti razliku prema filozofu. Prirodoslovac (fizičar, biolog, astronom...) — kao i psiholog — zaustavlja se na izvjesnom predmetu svoga iskustva, pa ide dalje od samog iskustva utoliko što mu je cilj izučavanja da dozna nešto više nego mu je predmet iskustveno (opažajno, pojavno) poznat. Svaka iskustvena znanost nastoji da poluči takvo znanje o svome predmetu, koje nas iz pojedinih činjenica ili iz onoga što faktično u iskustvu pronalazimo uvodi (inducira) u ono što je općenito i nužno, te vrijedi kao zakon za sve pojedinačnosti; napr. kad iz nužnosti organskog raspada izvodimo da pojedinac mora umrijeti. O pojedinim, dakle, iskustvenim znanostima dobivamo pojam na taj način, da upoznamo njihov predmet i dotični cilj koji neka nauka hoće da postigne o svom predmetu. On je kao »metnut pred« izučavanje, tj. predmet je nešto iskustveno dato, a cilj je ono zadato ili onaj zadatak koji treba da se riješi, — upitnik na koji treba da dotična znanost odgovori. Kako je kod filozofije?

Da ima filozofija svoj vlastiti predmet — to je već rečeno; jer nikoji naučenjak, osim filozofa, ne zahvata cjelinu života i svijeta. Šta filozofa na to potiče; gdje je u iskustvu izvor filozofiranja; šta filozof hoće da dozna o životu i svijetu; koji mu je zadatak ili cilj ispitivanja?

Filozof hoće da na temelju iskustva upozna i ono što je n e i s k u s t v e n o ili prekoiskustveno (metempiričko, metafizičko), ono što nije pristupno ikojemu opažanju ili što je nepojavno. Po čemu dolazi filozof na ideju prekoiskustvene stvarnosti? Filozof hoće da prekoiskustvene činjenice (predmete) dovede u svezu s iskustvenim nekim činjenicama — i to u takvu svezu, da pokaže kako se iskustveni svijet o s n i v a na prekoiskustvenim činjenicama. Tj. filozof želi upoznati »prekoiskustveno« kao stvarni r a z l o g (uzrok) svijetu i životu. Tu, u stvarnom obrazlaganju iskustva ukorijenjeno je filozofiranje — kao i kod prirodoznanstvenog izučavanja, samo s tom razlikom, d a f i l o z o f i r a n j e i m a u v i d u c j e l o v i t o s t i s k u s t v e n o g s v i j e t a i ž i v o t a, a n a s t o j i u p o z n a t i n e i s k u s t v e n e i s t v a r n o p r v o t n e r a z l o g e i l i i z v o r e s v e m u. Objasnimo taj cilj filozofiranja!

5.) Svakom je čovjeku najneposrednija činjenica da egzistira. Svak znade da je počeo egzistirati, tj. da mu egzistencija ima početnu granicu kad se rodio. Na toj je granici povezan čovjek sa svojim roditeljima, tako da su mu oni stvarni razlog ili uzrok egzistencije. I moji su roditelji bili u uzročnoj vezi (odnošaju, relaciji)

sa svojim roditeljima — i tako dalje. Do kuda dalje? Fakat životnog moga ograničenja nameće mi pitanje o uzročnom nizu, upravo o njegovu prvom početku. Pridoslovac će možda reći da čovjek potječe od životinje (majmuna), ali ova nauka (teorija descendencije) nije odgovor na moje pitanje, jer ja ne pitam otkud se čovjek razvio svojim tijelom, nego gdje je v r e m e n s k i z a č e t a k razvoja — pa, recimo, i životinjskog. Je li taj razvoj začeo u izvjesnom vremenu ili je bez vremenskog početka, odvijeka? Kad bi odvijeka bio, to znači da nije nastao, — ali onda bi odvijeka bile i pojedine razvojne faze (otsječci, stepeni), pa ne znam zašto je moja egzistencija baš u sadašnjoj fazi a ne u prošlom i bilo kojem vijeku unatrag. Jer »razvoj« znači prelaz od jedne faze u drugu, znači promjene, i to vremenskim granicama omeđene promjene: svakako vi egzistirate tako da početak vaše egzistencije znači vremensku granicu ispred koje su otpočeli vaši roditelji egzistirati, itd. Nije li, dakle, nemoguće odvjekovni razvitak spojiti s promjenama koje vremenski slijede? Osim toga, kad bi ljudski život bio odvijeka u uzročnom lancu ovisnosti, zar je onda i nuždan, tako da ne bi mogao neegzistirati? Zar i sav svijet nužno egzistira? Ali, kako je onda moguće da dijelovi svijeta — a to ste vi i ja — ne egzistiraju nužno, nego su nenužni (kontingentni)? Svi smo mi uzročno ovisne (relativne) egzistencije — a svi zajedno, sav svijet zar da je nuždan i neovisan (apsolutan)!? Uzmimo drugu mogućnost, naime da smo nastali u vremenskom početku: početak svijeta ne može da bude sam od sebe, slučajno, jer sve što nastaje, mora da ima svoj uzrok. Koji je u z r o k s v i j e t a.

Došli smo evo do filozofskih pitanja. Činjenica rođenja navela nas je na pitanje o neiskustvenom uzroku svijeta. Netko će reći da čovjek i svijet nije drugo nego materija i da egzistira odvijeka. To kaže m a t e r i j a l i s t. Drugi će reći da je Bog uzrok svijeta. Taj se filozof zove t e i s t. Mi sad ne ispitujemo da li je opravdan materijalistički ili teistički nazor, nego samo hoćemo doznati na koji se način u čovjeku javlja filozofiranje. Teizam se poziva na činjenicu da čovjek nije samo materija, jer ima svijesni život, a u njemu još napose živi razum i volja — sasvim neovisno od materije, tj. duhovno ili spiritualno. Prema tome i uzrok svijeta — vaš i moj uzrok — ne bi nas mogao prouzročiti da nije i sam duhovne naravi, da nije samosvijesno biće ili osoba, koju zovemo Bog.

A svršetak našeg života? Zar vam dočetna granica naše egzistencije ne nameće pitanje: šta je iza smrti? Ako smo sada samo živa materija, čim naš organizam smrću prestane — mi smo opet samo neživa materija. Ali uzmite da ima psihologija pravo kad uči da u nama živi duh, tj. razum i volja, i osim toga da taj duh nije samo skup razumnih i voljnih doživljaja, nego da su ti doživljaji u vašem, mojem i bilo kojem svijesnom »ja« kao nosiocu (subjektu), koji zovemo duša. Zar duhovna duša mora da umre kad nam prestane organizam živjeti? Nije li n a š a d u š a b e s m r t n a?

Upozorio sam vas tek na dvije činjenice — vaše rođenje i smrt — pa zar vas to ne potiče na »filozofiranje«: razmišljanje o tome šta je ispred rođenja i iza smrti, dakle o nečemu što je iskustvenom spoznanju nepristupno ili metafizičko. A mogu da vas upozorim i na druge izvore (motive) filozofiranja, napr. na pitanje o v r i j e d n o s t i i l i s m i s l u (s v r s i) ž i v o t a. Jamačno uviđate da će na to pitanje drukčije odgovarati materijalist a drukčije teist. Ovaj će reći da je temelj našega životnog smisla moralni zakon, kome je Bog svrhu odredio, i to u besmrtnom životu duha.

Nadalje, zar nijeste nikad zapazili svrhoviti sastav naših organa (oka, uha...), pa veličajni uređaj ili zakonitost zbivanja u prirodnom carstvu i svemirskim zvijezdama! U tom udivljenju rađa se misao na božanstvo, koje drži i ravna sav pojavni svijet.

U svakom se promatralačkom čovjeku rađa udivljenje pred neiskustvenim, tajnovitim izvorima svijeta — i utoliko je u svakome klica filozofiranja; a neki ljudi nastoje da ta pitanja znanstveno prouče, tj. da ih u organičkoj suvislosti ili sustavno (sistematski) rasporede i da (logički, metodički) potraže obrazložene ili kritički opravdane odgovore, koji upravo čine historijski nam poznate filozofske nazore. U svakom od njih nalazimo priznanje »božanstva«, ako tim izrazom označimo neki iznadkozmički (metafizički) princip svega kozmičkog (pojavnog, iskustvenog) zbivanja. [Ovaj neodređeno shvaćeni izraz »božanstvo« treba da razlikujemo od pojma o »Bogu«, koji je svojom egzistencijom sasvim neovisan (nerelativan ili apsolutan), te je osobne naravi, od svijeta različan, a njegov uzrok i ureditelj, zakonodavac našeg života. Teodiceja ili metafizika o Bogu ima da ispita da li uistinu egzistira Bog.] P l a t o n je učio da osim promjenljivog, pojavnog svijeta postoje »ideje« ili ono što je nepromjenljivo, nužno, vječno, bitno, a iznad svega je ideja dobrote ili realni Bog, u kome su neprolazni zakoni i pravila (norme) našeg života. Platon je najveći pretstavnik i d e a l i z m a, filozofskog nazora da idejni ili duhovni »svijet« vrijednosno nadvisuje materiju i njezine pojave u empiričkom svijetu. Otuda je Platon do-

bio smjernicu (direktivu) za nauku o ćudorednosti (etiku) i za naučno obrazovanje čovjeka (pedagogiju). To mu je i bio cilj filozofiranja: da postavi moralne i religijske temelje društvenom (državnom) životu; zato je osnovao prvo znanstveno odgajalište (Akademiju). — Kao znanost o principima svijeta i života razvio je filozofiju i najveći Platonov učenik Aristotel. Dok je Platon filozofsku spoznaju odvojio od iskustva, i umnu ljubav (eros) smatrao izvorom intuitivne spoznaje ili neposrednog gledanja idejnih stvarnosti, Aristotelova je metoda empirička i racionalna, tj. na iskustvu građeno dokazivanje i zaključivanje ili postepeno, posredno (diskurzivno) spoznanje. Po njemu je »prva filozofija« teodiceja, a »druga« prirodoslovlje (fizika, biologija). Kao osnivač logike ispitivao je principe suđenja, dokazivanja i zaključivanja; a kao osnivač psihologije dokazivao je opstanak duše (životnog principa). U grčkoj je filozofiji Aristotel najveći pretstavnik realizma, filozofskog nazora da se u pojavnim, osjetilnim pojedinostima nalaze bitna određenja — a ne izvan njih, kako je Platon učio —, i da se sadržaj našeg razuma (pojmovi i sudovi) po svom izvoru (= psihološki) i po istinskoj vrijednosti (= noetički) osnivaju na zbiljskim ili realnim stvarnostima. Kao prvi znanstveni prirodoslovac Aristotel je i na tome čisto iskustvenom području trajno zadržao filozofski interes, ispitujući (ontičke) principe svega bitka. Psihologijom, etikom i estetikom izgradio je antropologiju (nauku o čovjeku), koja zajedno s kozmologijom i teodicejom čini ukupni nazor o svijetu i o čovjeku. — U oba ova smjera (metafizičkom i praktičnom) razvijala se filozofija i nakon Aristotela do danas. Tko bi htio metafiziku otstraniti iz filozofije (kao pozitivisti što čine), morao bi iz njezine historije brisati najveća imena: osim Platona i Aristotela također Descartesa, Spinozu, Leibniza, Kanta itd. Kant je doduše »smrvio« metafiziku, ali to znači samo toliko da je imao namjeru oboriti Aristotelovu metafiziku, a ipak je i sam bio metafizičar — ne teoretski (racionalni, znanstveni, tj. po logičkoj metodi izvođenja ili zaključivanja iz empirije), nego etički, zahtijevajući (postulirajući) »vjeru« ili »ideju« Boga, besmrtne duše i slobodne volje kao nužni uvjet za mogućnost moralnog reda (»kategoričkog imperativa« ili bezuvjetne dužnosti). Kantovo je metodičko (»transcendentalno«) stajalište: ispitati svijesne (razumne i osjetilne) uvjete za mogućnost znanstvene spoznaje (u matematici i prirodoslovlju). To se stajalište naziva kriticizam. Rezultat njegove noetike jest negacija racionalne metafizike, a ta se negacija osniva na njegovu nazoru (fenomenalizmu),

da su predmeti razumno-osjetilne spoznaje ovisni o samom spoznavaocu (subjektu), i zato su nam tek pojavno (fenomenski, empirički, a ne metafizički) pristupačni. — Već prije Kanta je Descartes (proti skolastičkoj ili platonsko-aristotelovskoj srednjevjekovnoj filozofiji) filozofsku pažnju upravio na noetiku, postavivši na prvo mjesto pitanje o vrijednosti spoznaje. Polazeći sa stajališta (metodičkog skepticizma) da treba o svemu sumnjati, uvidio je da činjenica sumnjanja (mišljenja) uključuje nesumnjivu ili sigurnu istinu vlastite egzistencije (»cogito, ergo sum«). — U engleskoj filozofiji (od Bacona preko Hume-a) filozofiranje se uglavnom kreće na području psihologije, etike i noetike, ali i opet kao znanost o principima (iako bi sada taj izraz imao da bude bez metafizičkog značenja, obilježujući zakonitost spoznajnog, voljnog i ukupno svijesnog zbivanja).

Sumarnim ovim osvrtom na filozofijsku historiju objasnili smo znanstvene putove filozofiranja, tj. razna metodička istraživanja o metafizičkim pitanjima, koja su po svojim odgovorima (nazorima) odlučna za razumijevanje i vrednovanje čovječjeg života. Ako nam je stalo do toga da osim historijskog poznavanja tih nazora zauzmemo prema njima kritički stav, treba da raščistimo osnovno (noetičko) pitanje o mogućnosti metafizičke spoznaje.

DA LI JE MOGUĆA METAFIZIČKA FILOZOFIJA?

6.) Može li filozofiranje, kao znanstveni studij o svijetu, prekoračiti sferu prirodnih znanosti, proširiti ju i upotpuniti novim spoznajama?

Na to pitanje negativno odgovara *pozitivizam* — filozofski nazor, koji drži da je naša spoznajna sposobnost ograničena isključivo na iskustveno (opažajno) znanje, i zato da naučno istraživanje svijeta mora ostati unutar iskustvenih (empiričkih ili »pozitivnih«) granica ili unutar prirodnih znanosti. Nastojanje da se prijeđe (transcendira) okvir svijeta ili prirode (fizis) kao iskustvene ili pojavne (fenomenske) činjenice — a takvo nastojanje zovemo *metafizičko* ili metempiričko — jalovo je u znanstvenom pogledu, tj. nema karaktera znanstvene spoznaje.

Oprečno ovom nazoru jest ono filozofijsko stajalište, koje u spoznajnoj našoj sposobnosti vidi osnovanu mogućnost metafizike, tj. koje smatra da čovjek nije vezan samo na gotova ili u iskustvu pronađena (»pozitivna«) data, nego da je na temelju iskustva kadar upoznati i nepojavnu stranu svijeta. Za kritičko je, dakle, filozofiranje o svijetu odlučna u prvom redu rasprava o *vrijednosti spoznaje*.

U tome se novovjekovna filozofija razlikuje od starije, koja je naprosto usvajala (»dogmatski« ili nekritički) mnoge stavke o svijetu, tj. koja je izvjesnu metafiziku pretpostavljala pitanjima o spoznaji. Budući da je nauka o spoznaji ili *noetika* podloga metafizičke filozofije, zato je opravdano da u podjeli (diviziji) filozofije prethodi metafizici.

Spoznaju proučavamo *psihologijski* kad joj ispitujemo zametak ili zarodak u našoj svijesti, kad opažajno pratimo njezin razvitak i sveze s ostalim usvijesnim tvorevinama (činidbama ili funkcijama), te kad nastojimo upoznati njihove međusobne razlike. I novija su eksperimentalna istraživanja dovela do rezultata da ne

postoji samo osjetilno ili senzitivno znanje (o senzitivno pojedinačnim ili individualnim predmetima), nego da imademo i neosjetnu, *misaonu ili razumsku* (intelektualnu, racionalnu) spoznaju. U njoj su sadržani *pojmovi i sudovi*.

Pojmovi izriču nešto o kojem god predmetu ne gledeći (apstrahirajući ili odmišljajući) osjetno-opažajna određenja dotičnog predmeta (veličinu, oblik, težinu, boju . . .). O osjetnim predmetima imademo i sasvim neosjetne spoznajne sadržaje (napr. pojam o čovjeku da je razumna životinja), a imademo pojmove i o neosjetnim predmetima (napr. pojam dobrote, istine, pravde), te napokon pojmove o raznim snošajima osjetnih i neosjetnih predmeta (napr. pojam sličnosti i različnosti). Od pojmova se mišljenjem izrađuju sudovi jednostavni i sastavljeni (= zaključivanje, doumljivanje, umno djelovanje). Nije, dakle, sve naše znanje stegnuto na osjetilno primljene (recipirane) svijesne sadržaje, nego mi ove osjetno-opažene (perceptivne) ili prostorno i vremenski određene svijesne sadržaje još misaono upotpunjujemo.

Tako doista i rade sve prirodne nauke: kemičar ne bi mogao tvrditi da se nakon rastvorbe vode vraćaju isti elementi (kisik i vodik) koji su i prije bili nazočni, kad bi njegova spoznajna sposobnost bila ograničena na osjetilno opažanje, jer istota (identitet) već nije osjetno opaženi predmet. A kako tek ona spoznajna *načela* ili općeniti sudovi (napr. načelo protuslovlja), na kojima su osnovane sve znanosti, prelaze okvir pojedinačnih ili iskustvenih data!

7.) Uzmemo li izraz »iskustvo« u značenju osjetilno i neposredno opaženih pojedinačnih činjenica (izvanjskog svijeta i unutarnjeg ili svijesnog života), onda je svakako neodrživ pozitivan u smislu ograničenja spoznajne naše moći na takvo iskustvo. Takvim bi pozitivizmom bile onemogućene i prirodne znanosti, ne samo filozofija. Uzmemo li pak »iskustvo« u proširenom značenju, tj. za misaonu spoznaju u okviru cjelokupnog (osjetilno i usvijesno opaženog ili) pojavnog svijeta, tada će pozitivizam — koji na takvo iskustvo ograničuje našu spoznaju — svakako zabaciti metafizičku filozofiju. Ona će pak suprotno pozitivizmu opravdano svoju poziciju održati, ako *pojmovi i sudovi na kojima se metafizika osniva, ne izriču pojavne ili iskustvene predmete a ipak jednako vrijede kao i empirička spoznaja*. Drugim riječima, ako iz empirije dobivamo takve misaone tvorevine koje se po svom sadržaju (značenju, smislu)

ne pokrivaju s iskustvenim predmetima, nego vrijede i izvan iskustvenih granica — onda je time otvorena mogućnost metafizike kao znanstvene spoznaje.

Iz iskustva (opažajno) znam da sada pišem, tj. da je ovo pisanje ovisno o mome pokretanju ruke ukoliko sam ja uzrok (causa): ja rukom proizvodim ili prouzrokujem pisanje, tako da ono nastaje kao moj učinak (efekt). Taj odnošaj pisanja (jednog zbivanja, događanja) sa mnom kao uzrokom zovemo uzročnost (kauzalnost). Ja imam o uzročnosti pojam, ukoliko ne mislim samo na ovu sadašnju opaženu uzročnost kod mog pisanja, nego općenito (univerzalno) na bilo koju uzročnost, tj. odnošaj ili svezu ovisnosti između zbivanja (uopće) i nekog uzroka. Do pojma o uzroku došao sam dakle empirički, tj. po svome nastanku (genetički) taj pojam izvire u mojem opažanju (unutarnjem i izvanjskom) — ali predmet pojma ili ono što ja pojmovno (općenito, apstraktivno) shvaćam, nije vezan na iskustvene ili opažajno određene predmete, nego može da bude nešto i neiskustveni uzrok. Samo je pitanje da li ga ja mogu spoznati! Tj. nije dovoljno da imam tek pojam uzroka, nego ja moram znati da li neki neiskustveni uzrok i egzistira neovisno od mog poimanja (moje svijesti). Kako ću to doznati? Jedino na temelju nekog zbivanja ili nekih promjena u svijetu, jer bez njih ne mogu da znadem za njihov uzrok. Ako je istina da svaka promjena (općenito!) mora (nužno!) da ima svoj uzrok — a tako upravo glasi načelo uzročnosti —, onda sam siguran da egzistira neiskustveni uzrok, čim je sigurno da za neke promjene nema iskustvenog uzroka. Uzmimo da nema u iskustvenom svijetu dovoljnog uzroka za sveukupnu promjenljivost svijeta, onda je sigurno da egzistira neiskustveni (metafizički) uzrok: jer za svaku promjenljivost mora da egzistira neki uzrok. [Metafizika o Bogu ili teodiceja dokazuje da egzistira neiskustveni uzrok svijeta — Bog — baš na temelju toga, što sve promjene u svijetu iziskuju svoj uzrok, pa zato je sav svijet kao promjenljiva ili ovisna jedna cjelina svojom egzistencijom prouzročen od nepromjenljivog ili apsolutnog, i to neiskustvenog uzroka.]

Filozof bi htio da upozna izvore, prve početke (počela, principe) ili uzroke svemu što se nalazi u prirodi. Ali do takvih spoznaja — ako do njih i možemo doći — ne dolazimo samo putem iskustva, a ne možemo doći ni samim umovanjem (kao u matematici); jer u prirodi ne opažamo ni duše ni Boga ni vječne materije ni životne svrhe itd.; niti nam samo umovanje ili razmišljanje otkriva ono što prekoprirodno ili prekoiskustveno egzistira. Zato je prvo pitanje filozofije: da li možemo spoznati nešto metafizičko; da li možemo o metafizičkim predmetima doznati ikoju istinu? Pa ne samo o njima, nego je pitanje da li uopće ima ikoja istina, ikoje istinito znanje ili spoznaja. Čak je u pitanju: da li je istina i sve ono, o čemu nitko u dnevnom životu i ne sumnja? Pitanjem istine ne bavi se nikoja znanost osim filozofije. Taj njezin prvi dio zovemo noetika. Ona promatra znanje u odnosu s predmetima.

8.) Čitalac ove knjige hoće da od nje nešto dozna. Budimo jasni: hoće doznati da li je čovjek ne samo tjelesni (materijalni) nosilac i uzrok organskog zbivanja, nego još i netjelesni (ne kažemo »bestjelesni«) nosilac i uzrok svijesnog ili duševnog života. Da li je čovjek sastavljen od tijela i od netjelesne ili duhovne duše? To jest: da li u čovjeku egzistira osim svijesnog života još i njegov izvor, kome taj svijesni život pripada kao svome supstancijalnom subjektu i uzroku? To je prvo pitanje: šta je čovjek? Zar mu je sav život samo materijalno zbivanje? Zar je njegov svijesni »ja« materija? Pa, ako to i nije, zar je taj »ja« samo zbroj svijesnih doživljaja, ili je od tih doživljaja nešto različno, što ne egzistira na taj način (akcidentalno) kao doživljajno zbivanje, tj. da pripada nekom drugom subjektu, nego egzistira supstancijalno (nepripadno)? Da li je, osim toga, taj supstancijalni subjekt svijesnog života i njegov uzrok? Napokon, da li je takav — supstancijalni i uzročni — svijesni ja (= duša) takove naravi da ne uključuje ništa materijalno, premda je u jednom dijelu svijesnog života zavisan od organizma? Ako jest, ako je duša duhovne naravi, ili ako ona može egzistirati bez tijela, onda tjelesna smrt nije razlog da ona prestane egzistirati; kao duhovna (spiritualna), duša može egzistirati i nakon naše smrti: besmrtna je ili neumrla, tj. nema ni u sebi ni u tijelu razloga da prestane egzistirati. Ako je to istina, onda ćemo, nema sumnje, gledati na čovjeka i život sasvim drukčije nego materijalisti, koji drže da svršetkom tjelesnog života sve prestaje, ili da od čovjeka nakon smrti ne egzistira ništa drugo osim materije. Za naše »srce« može taj materijalistički nazor da bude jezovito okrutan, jer je u tom slučaju najstrahovitija tragedija života sâm život, — ali istina je iznad svega, pa zato se pita da li je istina na strani materijalističke ili na strani spiritualističke filozofije. Bez obzira na »srce«, mi hoćemo doznati istinu. Možemo li? Bez odgovora na to pitanje nismo kadri prekoračiti

ni praga filozofije o duši; jer mi želimo filozofiranjem doći do istinitih spoznaja o duši, pa treba zato da smo načistu da li to i možemo.

Drugo pitanje, koje hoće čitalac da dozna iz ove knjige, glasi ovako: ima li B o g a? Da li egzistira osobno biće, koje sve zna i može, koje egzistira nužno ili sasvim neovisno (apsolutno), koje je uzrok svijeta i zakonodavac života? A k o j e i s t i n a da egzistira, nema sumnje da ćemo na svijet i život gledati sasvim drukčije nego ateisti, koji ne priznaju Boga. Pitanje je dakle da li je istina na strani a t e i s t i č k e ili t e i s t i č k e filozofije. Možemo li da taj spor riješimo, tj. m o ž e m o li uopće spoznati istinu o Bogu?

O duši raspravlja filozofijska p s i h o l o g i j a, o Bogu t e o d i c e j a; prva traži istinu o duši, druga o Bogu. A istinu o i s t i n i? O tome da li možemo spoznati istinu, i da li smo napose sposobni za istinitu spoznaju o duši i o Bogu, tim se pitanjem bavi n o e t i k a (I. Dio knjige). Baš na tome se pitanju počima knjiga svojim odgovorom razilaziti od onih filozofa, koji uče da o d u š i i o B o g u n e m o ž e m o i m a t i s i g u r n e i i s t i n i t e s p o z n a j e. Mi smo protivnici a g n o s t i c i z m a ili negacije metafizike, a zastupamo sposobnost spoznavanja istine o duši i o Bogu, tj. o metafizičkim (neiskustvenim) predmetima spoznaje.

9.) Šta znači »metafizički« predmeti spoznaje?

Metafizički (metempirički) su oni objekti — napr. duša, Bog — koji se ne nalaze u iskustvenoj (empiričkoj) našoj svijesti, nego ju prehvataju (transcendiraju) i zato ih zovemo s obzirom na empiriju »transcendentni« objekti spoznaje. A koji su »empirički« objekti? Oni koji su nam u svijesti n e p o s r e d n o n a z o č n i, ili koji su nam neposredno (sami po sebi) svjestiti, očevidni, zorni. Takovi su svi oni predmeti, koje o p a ž a j n o upoznajemo: izvanjskim (osjetilnim) i usebnim opažanjem. Svi osjetilno-opažajni predmeti izvanjskog svijeta (= fizičke pojave), kao i svi svijesni doživljaji čine, dakle, sadržaj iskustvenog znanja. Svi su oni sadržani ili svi se nalaze u našoj z o r n o s t i (Anschauung), tj. u neposrednoj svjestitoj danosti, i to na temelju opažajnog shvaćanja (Wahrnehmung). Metafizički su prema tome, oni predmeti, koji nam nisu zorno dani, pa ih zato moramo poznavati pomoću ili p o s r e d o v a n j e m nekih pojmova — ako možemo. Pitanje je, naime, da li mi možemo spoznati i takve objekte, koji nam nisu empirički poznati ili koji nisu neposredno nazočni (zorni). Drugim riječima: da li je sva naša spoznaja o g r a n i č e n a n a z o r n o s t? Ako jest — a to tvrdi Kant i agnostici (među kojima su i modernisti) —, onda je dakako nemoguća spoznaja metafizičkih objekata. Mi smo, naprotiv, samo u onom slučaju sposobni za spoznaju nezornih objekata, ako s a m a s p o z n a j a p o s v o j o j k o n s t i t u c i j i m o ž e d a b u d e i n e z o r n a (nezavisna od zornih sadržaja svijesti). Pitanje do kojih granica doseže spoznaja, ili pitanje o tome da li su spoznaji pristupačni i nezorni (neiskustveni, nepojavni, noumenalni) predmeti, ovisno je od stajališta koje ćemo zauzeti u pitanju o samoj konstituciji (naravi) spoznaje. K a n t uči da je misaona (razumska, pojmovna, kategorijalna) spoznaja v e z a n a uz našu zornost — i zato spoznajemo samo empiričke objekte, tj. ne spoznajemo (metafizičke) »stvari po sebi« ili one objekte (dušu, Boga) koji su nepojavljivi, osjetilnom opažanju nepristupačni. Kantova negacija metafizike osniva se, dakle, na empirističkoj pretpostavci da su »pojmovi bez zornosti prazni« (besadržajni). Protivno tome stajalištu, mi ćemo dokazati spoznatljivost metafizičkih objekata onda, ako nam uspije dokazati da imademo nezorne sadržaje znanja (pojmove), i da nam oni služe ne smo za spoznaju empiričkih predmeta, nego u i s t o z n a č n o m smislu, također za metafizičke predmete. Objasnimo!

Mi koji vidimo, imademo o bojama zorno (osjetilnim opažanjem stečeno) znanje, tj. boje su nam u svijesti neposredno dane ili nazočne. Slijepac nema takvog znanja, ali može i on da dođe do nekog analognog znanja o bojama (napr. da među njima postoji različnost kao među glasovima). Ili drugi primjer: mi po analogiji (sličnosti) s našim svijesnim životom upoznajemo životinjski život. Analogno upoznajemo neki predmet onda, kad ga upoznajemo po drugom predmetu, u odnošaju s drugim nekim predmetom, tako da se u oba predmeta nalaze neki zajednički momenti. Imajući analogni (višeznačni) pojam o nekom predmetu, mi ga ne spoznajemo onako kakav je on sam u sebi, nego kakav je prema drugom predmetu. Samo kad imamo istoznačni pojam, možemo njime shvatiti više predmeta po onome šta su oni u sebi. Prema tome ćemo i metafizičke predmete upoznati tek onda, ako imamo na raspolaganju istoznačne pojmove, kojima shvaćamo empiričke predmete. I tu sad opet treba pripaziti: empiričke predmete shvaćamo opažajno, a zajedno s opažanjem također misaono. Mi napr. u opažajnim sadržajima neposredno shvaćamo relacije prostora, vremena, sličnosti, različnosti itd. Ali ne samo da neposredno (opažajno) mišljenje zahvata u osjetilno opažene sadržaje, nego i p o s r e d n o, napr. kad o ovoj

opažanoj knjizi (ili ovom stolu, ovoj kući...) znamo da egzistira nezavisno od naše svijesti, da egzistira trajno identična, da je subjekt mnogih svojstava, da je njezin postanak ovisan bio od uzroka, da ima svoju svrhu itd. Sve ovo što znamo o tome (empiričkom) objektu, nije osjetilno znanje, nego misaono: mi imamo pojam nezavisnosti od svijesti (= izvansvijesne realnosti), identičnosti, subjekta, uzroka, svrhe... Kant će reći da ovim pojmovima shvaćamo samo empiričke objekte, budući da su ti pojmovi vezani s osjetilnim opažanjem, a mi naprotiv učimo (s Aristotelom i skolastikom) da pomoću tih pojmova možemo istoznačno spoznati i metafizičke objekte, pošto su ovakvi pojmovi sadržajno nevezani na osjetilnu zornost. Tu je naš razlaz s antimetafizičarima. Na tome se pitanju razilaze nazori o zadaći i granicama filozofije uopće: pojedini će filozofi definirati filozofiju prema tome, na kojemu su stajalištu u pitanju o znanju i njegovim predmetima.

U sistematskom rješavanju najprije će psihologija utvrditi intelektualizam (proti senzizmu), tj. dokazat će da imademo (osim osjetilno- i neposredno-opažajnog) razumski ili misaoni način shvaćanja (= neposrednog opažanja relacijâ, poimanja, suđenja i zaključivanja). Zatim će noetik raspravljati o problemu sigurne i istinite spoznaje, tj. o relaciji misaonog subjekta s objektima. Oni ne mogu biti neovisni od subjekta, ako ih on konstruira, i to na taj način (kako Kant uči) da prediskustvene (apriorne, bezosjetne) sinteze mišljenja i zornosti objektiviraju ili »formiraju« osjetnu »građu«. Objektivnost, u tom slučaju, ne znači drugo nego općenitost i nužnost spoznajnih sinteza. Općenitu i nužnu (= znanstvenu, istinitu, objektivnu) empiriju konstruiraju sinteze, i prema tome je sva objektivnost ograničena na empiričke objekte, tj. one koji su sadržani u našoj zornosti (kao pojave našeg opažanja). Možda ima i neempiričkih ili transcendentnih (= od zornog subjekta nezavisnih, noumenalno ili inteligibilno realnih) objekata, jer možda postoji i neka misaona zornost — kako ju Platon i racionalist pripisuju i čovjeku, a Kant proti njima, sasvim ispravno, toga ne priznaje —, ali mi ne možemo objekte shvaćati drukčije, nego kako su nam dani ili kako ih pronalazimo u našoj zornosti, a ta se oslanja samo na osjetilno opažanje (kad govorimo o izvanjskoj empiriji ili prirodi, za koju se Kant zanimao). — Protivno tome fenomenalističkom subjektivizmu mi ćemo dokazati našu objektivističku definiciju istine, da je spoznajni subjekt ovisan od objekata. Kako ćemo dokazivati? Nakon što se

ispostavi (proti apsolutnim skepticima) nesumnjivost nekih istina, potražit ćemo opažajne sadržaje, u kojima se temelji neko činjenično stanje ili stvarnost (Sachverhalt), napr. različnost dviju boja. Predikativno izricati ovu stvarnost o opaženom sadržaju znači u ovisnosti o njemu — i u tom smislu »objektivno« — suditi. Ali sad nastaje pitanje o općenitim i nužnim sudovima, koji će samo u tom slučaju biti ovisni od objekata, ako se objekti nalaze u onome što opažajno pronalazimo (= u sadržajima opažajne svijesti), ali tako da ih shvaćamo bez opažajnih određenja, ili tako da ih shvaćamo po bitnom određenju, tj. po onome što je temelj općenitih stvarnosti. Na taj način shvaćamo (pojmimo) napr. trokut kao objekt, u čijem je određenju (takvosti, bitnosti, Sosein) fundirana stvarnost, da je sa tri pravca zatvorena ploha, zatim stvarnost da kutovi iznose dva pravokutnika itd.; čovjeka shvaćamo kao objekt, koji je nešto tjelesno, imade svijest, i to razumsku svijest. Bili trokuti i ljudi u našem opažanju kojimudrago, općenito shvaćeni objekti (trokut, čovjek) izriču neopažajne nosioce stvarnosti. Takvi su objekti apstraktivno (pojmovno) shvaćeni. Apstrakcijom dobivamo i najopćenitije pojmove: bît, egzistencija (jedno i drugo su momenti u pojmu »biće«), zatim uzrok, supstancija, duhovnost itd. S ovim pojmovima možemo izricati objektivno istinite sudove. — Sad je daljnje pitanje: da li ovi objekti egzistiraju nezavisno od svijesnog subjekta (= transcendentno realno)? Da uistinu egzistiraju, ne smijemo naprosto pretpostaviti (s nekritičnim realizmom), nego treba dokazat: kad ćemo i ovo naše realističko stajalište dokazati, primakli smo se najvažnijem rezultatu, da možemo istinito suditi također o metafizički realnim objektima, i to pomoću (posredovanjem) općenitih pojmova i načela. Time je zacrtan daljnji naš zadatak.

ZNANJE I NJEGOVI PREDMETI



10.) Sada, kad ovu knjigu čitate, vi ju gledate i držite ju u ruci: opažate ju. Kako, na koji način sad opažate ovu knjigu? Vidom i dodirom. To su dva vaša osjetila (sensus). Vi ju, dakle, *osjetilno ili senzitivno opažate* (percipirate).

Da li sad, osim ove knjige, još neke druge stvari osjetilno opažate?

Razgledajte se po sobi: sve što u njoj vidite, to vidno opažate. Gledajte sad na svoje ruke — i njih vidno opažate.

Imadate li samo dva osjetila (vid i dodir)?

Poznato vam je da možete neke stvari i kušati, mirisati, slušati; vi imate okusno, mirisno i slušno osjetilo. Još i druga osjetila imate, jer neke su vam stvari tople ili studene, neke su teške ili lake, neke se pokreću ili miruju itd. Vi, dakle, na različne osjetilne načine opažate stvari. —

Izrazom »stvar« označujemo svaki pojedini predmet koji osjetilno opažate, koji vam je osjetilno pristupačan, koji se vašem opažanju pojavljuje. Zato kažemo za svaku osjetilnu stvar da je *osjetilna pojava* (fenomen).

Sad smo osjetilne stvari nazvali »predmeti«. Tim izrazom hoćemo reći, da je svaka opažena stvar kao metnuta pred naše opažanje; sad je pred vaše opažanje metnuta ova knjiga, sad ovaj stol itd. Sve što je osjetilnom opažanju pristupačno, zovemo *osjetilni predmeti* (objekti).

Osjetilno-opažajne ili pojavne stvari zovemo također *tjelesni* (fizički) predmeti; ova je knjiga jedna tjelesna stvar, stol je tjelesna stvar, i vaše vlastito tijelo jest jedan tjelesni predmet. Koja obilježja (svojstva) ima svako tijelo? Veliko, maleno, okruglo, četverouglasto, teško, u brzom gibanju itd. — sve su to razna tjelesna obilježja kod ovog ili onog opaženog predmeta. A svima je tjelesima, kakogod se inače međusobno razlikuju, zajedničko obilježje to, da su *prostorno protegnuta* (protežna, eksten-

zivna), tj. da su sastavljena od dijelova koji su jedan izvan drugoga. Mi, dakle, sva tjelesa opažamo prostorno; to je zajednički »oblik« (forma) osjetilnog opažanja, kojim opažamo sveukupnost tjelesnih predmeta ili tjelesni svijet (prirodu).

Kod svake stvari koju opažate, njezina su osjetilna svojstva ili obilježja kao međusobno srasla, tj. zajedno se nalaze kod opažene stvari, na pr. ova knjiga je tako velika, tako teška, toga oblika (četverouglasta), otvorena, na ovom mjestu, ove boje itd. Sva ta svojstva čine upravo ovaj pojedinačni predmet, za koji kažemo da je *osjetilno konkretan*, ukoliko su s njime »sraštena« njegova osjetilna obilježja.

11.) Da li me sad razumijete, kad kažem: *nešto tjelesno*? Ne kažem: ovo tijelo ili ono tijelo — knjiga, stol... —, nego općenito i sasvil neodređeno »nešto tjelesno«.

Svakako me razumijete, ako ste pazili i razumjeli šta je malo prije rečeno za svako tijelo: da je prostorno. Kad kažem »nešto tjelesno«, ne dolazi pri tom u obzir nikoje svojstvo ove knjige ili ovog stola, niti koje drugo svojstvo kojim bi određeno ili obilježeno bilo baš pojedino opaženo tijelo. Od svih tih svojstava *odmišljamo* (apstrahiramo), i tako odmišljajno (apstraktivno) shvaćamo uopće »tijelo« ili »nešto tjelesno«.

Razumijete li kad kažem riječ »nešto«?

Svakako znadete da nisam rekao »ništa«. Ali nisam sad rekao ni »nešto tjelesno«, nego samo »nešto«. Dakle sam apstrahirao i od tjelesnosti, pa sada shvaćam samo jednu i najopćenitiju oznaku svih stvari, naime da su nešto, a ne ništa.

Ono što je nešto, a ne ništa, kažemo, da »jest« ili da ima *bitak* (esse, das Sein), za razliku od nebitka (ne biti). Okrugli četverokut, drveno željezo — to je ništa, nema bitka; a knjiga, stol, kuća, čovjek... svaka stvar jest nešto, ima bitak. Svaka stvar nije samo nešto, nego je određeno ovo ili ono nešto (knjiga, a ne stol), a kad kažemo »nešto«, onda je to sasvim neodređeno i važi najopćenitije ili za sve što može da bude nekako određeno.

Doznali ste šta znači »osjetilno konkretan« predmet. To je, rekosmo, svaki osjetilno-opažajni predmet, jer kod svakoga su združena (»sraštena«) njegova osjetilna svojstva. Kad kažete »nešto«, ima li tu ikojeg osjetilnog obilježja? Očito nema; jer »nešto« nije ni crveno, ni zeleno, ni veliko, ni teško, ni okruglo... Nije, dakle, osjetilno konkretni predmet, nego je od osjetilnosti

dekonkretizirani ili apstraktivni, tj. takav predmet, kojeg osjetilno ne opažamo (ne percipiramo), nego ga shvaćamo ili znademo za njega na taj način, da se ne obaziremo na nikoje osjetilno obilježje, a pazimo samo na ono što smo od svih osjetilnih obilježja odmislili ili na što se jedino obaziremo — a to je samo »biti« ili »nešto«.

Sad recimo (ne samo »nešto«, nego) »nešto tjelesno«. I tu riječ razumijete, znate šta ona znači, pa ipak to nije osjetilno konkretni predmet. Takvi su predmeti: ova knjiga, ovaj stol, i sve drugo što baš sada opažate (ili što možete opažati), dakle svako ovo ili ono opažano pojedino tijelo jest osjetilno konkretno, — ali vi ne možete ništa osjetilno opažati na onome što je uopće »tijelo« ili »nešto tjelesno«. Pojedinu tjelesnu stvar (na pr. ovu knjigu) opažate, ali ne opažate tjelesnu stvar uopće ili od osjetilnosti dekonkretiziranu (bez ikojeg osjetilnog svojstva). Izraz »tijelo« znači, doduše, isto što »pojava« ili ono što je prostorno protežno, a našem osjetilnom opažanju pristupačno je po nekim svojstvima: tako veliko, tako teško, takove boje itd.; bez tih svojstava ne možemo opažati ono što shvaćamo kad reknemo »tijelo«.

Uzeli smo najprije riječ »nešto«, zatim riječ »tijelo«, a sad recimo: knjiga, stol, kuća, drvo. Svaka ova riječ označuje jedan predmet koji shvaćamo apstraktivno ili bez osjetilnih obilježja. Jer kad kažemo »knjiga«, onda to nije upravo ova knjiga, koja je sada na tome mjestu (u vašoj ruci), velika, u tom obliku itd. Ima mnogo knjiga, koje su međusobno po osjetilnim obilježima vrlo različne, a svaka je od njih »knjiga«: dakle »knjiga« uopće ne uključuje ni veličinu, ni oblik, ni boju, ni težinu (jer bi onda ujedno bila i velika i malena, i teška i laka).

Sad vam je jasno da predmete možete shvatiti ne samo opažajno, nego još i drukčije: vi ih shvaćate tako da na njih mislite ili da ih pojmovno shvaćate (poimate), tj. vi imate pojam o knjizi, stolu, tijelu, biću. Pojam »tijela« obuhvata pojedina tjelesa (knjigu, stol, kuću . . .), a pojam »bića« ili »nečesa« još je općenitiji od pojma tijelo, jer može obuhvatiti i nešto netjelesno (i ono što nije »tijelo«, ipak može da bude »nešto« a ne ništa).

12.) Sad recimo ovako: »Svako tijelo jest protežno«. Imate pojam tijela i o njemu tvrdite da je protežno. Sigurni ste da je to istina. Ili recimo: »Kuća može služiti ljudima za stanovanje«, a »stol služi za to da uz njega sjedimo«, a »knjiga za to da iz nje čitamo«. Kad god nešto tvrdimo (kad kažemo da jest) ili kad poričemo (kad kažemo da nije), onda sudimo. Pri tome smo više manje sigurni, da jest ili nije istina ono što sudimo.

Tjelesne predmete možete, dakle, shvaćati na dva načina: opažajno i neopažajno. Kad neki tjelesni predmet shvaćate bez osjetilnog opažanja (apstraktivno), onda kažemo da ga misaono ili razumski shvaćate. To opet može da bude na dva načina: ili tako da pojmite predmet (tj. da znate šta je on i bez osjetilnih obilježja), ili tako da o njemu sudite (tj. da ga određujete s nečim što mu kao subjektu priričete ili predicirate).

Dvije su, prema tome, sfere shvaćanja ili znanja: osjetilna (senzitivna) i misaona (intelektualna).

Sve šta o tjelesnom svijetu znademo opažanjem i mišljenjem zajedno, zovemo osjetilno iskustvo (senzitivna empirija). Iskustveno ili empiričko znanje sadržano je u navedenim sudovima (o knjizi, o kući) i na pr. u ovim sudovima: sunce sije, soba je topla, čujem štropot, vatra peče, tijelo bez potpore pada itd. To su sudovi običnog ili neznanstvenog osjetilnog iskustva, a ima i znanstveno empiričkih sudova, na pr. svaki čovjek mora umrijeti, svako tijelo ima protežnost, svaka promjena ima svoj uzrok. Zovemo takve sudove »znanstveni«, ukoliko važe općenito i nužno, tj. izriču neki zakon.

Da je neki sud o tjelesnom (osjetilno-iskustvenom) predmetu općenit i nuždan, to moramo dokazati ili obrazložiti; jer pita se: zašto je općenit i nuždan? Treba doznati razlog, tj. reći: zato ili zato. Iz nekih razloga u samim stvarima izvodimo ili zaključujemo (dokazujemo, obrazlažemo) općenitu i nužnu istinitost suda, na pr. sud »svi ljudi moraju umrijeti« obrazlažemo iz naravi živog tijela (organizma). Znanstveno iskustvo čine, dakle, i takvi sudovi, do kojih dolazimo posrednim načinom, tj. pomoću (posredovanjem) nekih drugih sudova, iz kojih izvodimo ili s kojima obrazlažemo ono što sudimo.

Ima u znanstvenoj empiriji i takvih sudova kojih ne treba dokazivati, koji nisu posrednim načinom osigurani, na pr. svako tijelo je protežno. Kod ovog je suda već u subjektu (u pojmu »tijelo«) uključeno ili sadržano ono što izriče predikat (protežno). Sud je osiguran raščlanbom ili analizom pojma, bez drugog obrazlaganja. Ali takav sud, iako je opećnit i nuždan, ne proširuje onog znanja koje imamo u pojmu subjekta.

Uzmimo sad ovaj sud: »Svaka promjena mora imati svoj uzrok«. Zašto »mora«? Traži se razlog nužnog suđenja (spajanja

subjekta s predikatom). Mi znamo iz opažanja da ova ili ona promjena nastaje prozrokovana (na pr. da u sobi nastane toplo; da nešto ja napišem itd.), ali da za svaku promjenu tako mora da bude, to znademo tek na osnovi analize subjekta i predikata zajedno. Da je njihova spojidba (sinteza) nužna, to je novo znanje koje nije sadržano u samom subjektu i u samom predikatu, — a to novo znanje osniva svoju općenitost i nužnost na analizi. (Pobliže o tom kasnije.)

Sud »svaka promjena mora imati svoj uzrok« zovemo načelo uzročnosti (princip kauzaliteta). Zato »načelo«, jer je to općenit sud koji izriče općeniti zakon (uzročnost za svaku promjenu). — Treba i na ovo pripaziti: »uzrok« je isto što stvarni razlog, napr. stolar je uzrok ili stvarni razlog da je nastao ovaj stol. A drugo je kad kažemo »ja ću umrijeti«, i to je sigurno zato jer svi ljudi moraju umrijeti: u ovoj istini »svi ljudi moraju umrijeti« nalazim razlog za istinu da ću i ja umrijeti. Sad sam za ovu istinu spoznao razlog, i to je, prema tome, spoznajni razlog. Tamo sam se pitao: zašto postoji (egzistira) stol, a sad se pitam: zašto je istina da ću umrijeti; prije je bio stvarni »zato« (= razlog: stolar ga je načinio), a sada spoznajni »zato« (svi umiru).

13.) Idealna spoznaja nalazi se u sudovima o »idealnim« predmetima, na pr. $2 \times 2 = 4$. Svi se matematički predmeti (brojke) zovu idealni koliko o njima samo mislimo, tako da ovi predmeti ne egzistiraju neovisno od mišljenja. I geometrički oblici (krug, trokut) ne egzistiraju kao osjetilni predmeti sami za sebe, nego samo kao neka osjetilna stvar (u geometričkom obliku).

Idealni, osjetilnom opažanju nepristupačni su predmeti: sloboda, pravda, istina, krepost, značaj itd.

Ovamo spadaju i misaona načela, na pr. jedan predmet ne može ujedno biti i ne biti (načelo protuslovlja, princip kontradikcije).

Jedni su predmeti idealni (samo misaoni), a drugi egzistiraju kao osjetilne pojave. Za ove posljednje predmete kažemo da su zbiljski ili realni; nisu samo mišljeni, nego egzistiraju i nezavisno od mišljenja.

Ima li realnih predmeta, koji nisu osjetilni?

Treba paziti da li su u pitanju neiskustveno (metafizički) realni predmeti ili iskustveni. Poslije ćemo izviditi da li možemo spoznati realne metafizičke uzroke, a sad se pitamo za iskustveno realne predmete.

Iskustveni su, znamo, oni predmeti, koji su pristupačni opažanju. Ali dosad smo govorili samo o osjetilnom opažanju. Kad se dakle pitamo za neosjetilno iskustvene predmete, to znači da bi imalo postojati i neko neosjetilno opažanje. Da li postoji?

Jest, postoji neosjetilno opažanje ili svijesno (neposredno, bez osjetilnog posredovanja) opažanje vlastitih doživljaja.

Kad se to prvi put čuje, čini se da je teško razumljivo, a ništa nije jasnije od činjenice, da vi (i svaki čovjek) imate svoje doživljaje i da za njih znadete ili da ste sebi svjestan svojih doživljaja (da su vam oni svjestiti). Na pr. da li vi sada doživljujete to da osjetilno opažate (gledate i dodirujete) ovu knjigu? Jest — i to je vaš doživljaj; svaki osjetilni opažaj (percepcija) jest jedan doživljaj. Sad zatvorite oči i odložite knjigu pa ju sebi predočite ili pretstavite — i opet imate jedan doživljaj: (osjetilnog) predočivanja. Sad na nešto mislite, na pr. na značenje ovih riječi: knjiga (uopće, ne upravo ova knjiga), kuća, čovjek, nešto. Kad čujete ili čitate ili izgovorite koju riječ, također pri tom doživljujete, ali čuti, čitati, izgovarati — to je osjetilno doživljavanje, a misaono je onda kad znate šta izgovorena, pročitana riječ znači ili imate o njoj pojam. I onda imate doživljaj kad o nečemu sudite. I onda kad nešto hoćete ili nećete, kad se nečesa sjećate, nečemu se nadate, radujete itd. Od jutra do noći nešto doživljujete — i to sačinjava vaš život.

Kako znate za svoje doživljaje?

Svijesno, tj. tako da ih sami u sebi opažate. Ne vidno, slušno, dodirno — jer vi svojih doživljaja ne vidite, ne čujete... —, dakle, ne osjetilima, nego bez njihova posredovanja, neposredno. Vi, dakle, imate neposredno ili svijesno opažanje.

Koji su predmeti svijesnog opažanja?

Pojedini doživljaji. Ukoliko su pristupačni opažanju, kažemo i za njih da su pojave — ali ne tjelesne (fizičke), nego duševne (psihičke). Zašto?

Svijesni doživljaji nemaju tjelesnih obilježja. Zar je ikoji doživljaj vaše radosti, sjećanja, mišljenja... zelen ili crven, velik ili malen, okrugao, težak itd.? Još je jedna jasna razlika: svaki svijesni doživljaj pripada vama ili meni ili komegod pojedinom čovjeku — jer svaki kaže »ja opažam, ja mislim, ja hoću, ja se sjećam« itd. Dakle, svakiput je doživljavanje vezano uz pojedini »ja« kao uz svoga nosioca (subjekta) kome upravo pripada.

Ustanovili smo, evo, dvije sfere opažanja i dvije sfere opažajnih predmeta: osjetilno (izvanjsko) opažanje s osjetilnim ili tjelesnim predmetima, i svijesno (neposredno, unutrašnje, usebno) opažanje s doživljajima.

Na čitavom doživljajnom području, kako smo vidjeli, nalaze se neke međusobno različne sfere: doživljaji *osjetilnog opažanja* (i predočivanje) čine jednu, a doživljaji *mišljenja* (poimanja, suđenja, zaključivanja) drugu (logičku, racionalnu, intelektualnu) sferu. Osim ovih dviju doživljajnih sfera razlikujemo još dvije: *čuvstvenu* (emocionalnu) i *voljnu* (volitivnu).

Svijesni, duševni (psihički) život proučava psihološka nauka ili *psihologija*.

Mi se, kako vidite, najprije oslanjamo na psihologiju, i to samo ukoliko želimo objasniti naše doživljaje *znanja*. Poslije ćemo istražiti u čemu sastoji *znanstveno* znanje.

14.) Radi potpune jasnoće treba da se ponovno pitamo: kakva su naša znanja?

a) Slijepac ne zna za boje (kaže poslovica). Čini se dakle, da »znati« isto znači što i »vidjeti«! Ja vidim vas, vidim ovaj stol, vidim ovu uru — i sve što vidim, za to znadem. Ali, i slijepac, ako i ne zna za boje, ipak mnogošta znade: ne sastoji mu, dakle, sve znanje u vidu. Vid je samo jedno osjetilo, a čovjek ima još i druga osjetila: sluh, njuh, okus, dodir itd. — i s ovim osjetilima koješta doznaje. Nema sumnje da čovjek osjetilno (senzitivno) upoznaje izvanjski svijet. Sve što nas ovdje okružuje, sav tjelesni svijet (i vlastito naše tijelo) upoznajemo gledanjem, dodirom, slušanjem, okusom, njuhom itd. To osjetilno upoznavanje zovemo *osjetilno (senzitivno) opažanje ili percipiranje*: Ja napr. sad osjetilno opažam ili percipiram ovaj stol, ovu uru...

b) Vi imate osjetilni opažaj (percepciju) ove ure koju sad gledate, ovog stola; a možete da nekoć opaženi predmet sebi predočite ili predstavite, napr. Vi sad možete da imate predodžbu univerze, stolne crkve, nekog profesora itd. — ali ne možete da opažate ni da sebi predočite ovo: slobodu, pravdu, moral, uzrok, logaritam, atom, zakon itd. Značenje ovih riječi vi možete samo *pojmiti*, a ne možete ga vidjeti, čuti ili doticati; vi znadete šta ove riječi znače, ali toga ne znate opažajno, tj. ne znate ni okom ni uhom ni drugim osjetilnim pomagalima. Dakle: *Vi imate neko znanje koje nije osjetilno-opažajno (perceptivno) nego je pojmovno ili misaono ili razumsko (intelektualno)*. I prema tome ne smijete reći da je *sve* naše znanje isto što i osjetilno opažanje; jer sad ste čuli, da mi zaista imamo i pojmovno znanje o nečem neosjetilnom, o nečem što nije osjetilima pristupačno.

Što više, i o osjetilnim predmetima možete imati pojmove, a ne samo opažaje, napr. ovaj stol jest osjetilni predmet i ja ga sada (dok ga gledam) osjetilno opažam, tj. ja sad imam upravo o tome stolu jedan opažaj, — ali ja mogu također da znadem ne samo za ovaj stol koliko ga sad opažam, nego mogu da shvaćam stol uopće, tj. ne samo ovakav drveni, četverouglasti, žuti stol u ovoj sobi, nego »stol« koji nije pojedinačni ovaj ili onaj stol. Ovakvo shvaćanje stola uopće (a ne pojedinačno) zovemo pojmovno shvaćanje (znanje). Tako napr. imam sada opažaj ove ure koja je malena i okrugla, ali ja imam i pojam ure, tj. ja znadem što znači ura uopće, a ne samo ova pojedinačna ura koju sad gledam i koje se dotičem. Tako imam napr. pojam o čovjeku uopće, a ne samo o Petru, Pavlu... ; o životinji, o kući, o drvetu itd. Za sve ove stvari ja sasvim drukčije znadem, na drugi ih način shvaćam nego kad ih osjetilno opažam; zato taj drugi način ne zovemo više osjetilno, nego pojmovno znanje. *O osjetilnim (izvanjskim, tjelesnim) stvarima imademo ne samo opažajno (perceptivno), nego i pojmovno ili misaono (razumsko) znanje.*

Dakle: pojmovi o neosjetilnim predmetima (o slobodi, o Bogu, o atomu...), kao i pojmovi o osjetilnim predmetima (o čovjeku, o stolu, o knjizi...) pokazuju nam *da sve naše znanje nije samo opažajno.*

c) Naše misaono ili razumsko (ne »osjetilno-opažajno«) znanje nije samo pojmovno tj. ne sastoji se samo od pojmova, nego mi *znademo* (s *pojmovima*) *koješta dokazivati i zaključivati*. Napr. Vi možda znadete dokazati da je zemlja okrugla, da se okreće oko svoje osi, i da se okreće oko sunca. Svaki od vas mora da znade na svome naučnom području koješta protumačiti, koješta dokazati, obrazložiti, izvesti i zaključiti. Sve ovo znanje spada na *mišljenje*. Vaša nauka ne sastoji samo u tom da gledate, slušate, dotičete se, kušate — u riječ: osjetilno opažate — nego da nešto *tvrdite* a nešto poričete ili *niječete*, tj da sudite. A pri tom treba da znadete da li *istinito* sudite ili ne, da li ste *sigurni* o svojim sudovima ili ne. Upravo »suditi« znači »misliti«, jer mi kažemo za čovjeka da misli, kad znade izricati

neke sudove. Mišljenje ili razumsko znanje obuhvata dakle (ne samo pojmove, nego) i sudove.

Smijemo li prema tome reći, da je sve naše znanje samo opažajno?

Ne smijemo; i taj smo negativni odgovor dokazali upozorivši na činjenicu misaonog ili razumskog znanja (= pojmova, sudova i zaključaka).

d) Kako upoznajemo naše znanje i sve drugo što doživljujemo, napr. naše htijenje i čuvstvovanje?

Mi ne možemo doživljaje, ni vlastite ni tuđe, opažati osjetilno, napr. ja ne mogu svoje sjećanje, svoju odluku, svoju radost, svoj opažaj, svoju misao... opaziti ni okom, uhom ni bilo kojim osjetilom. Svaki od nas opaža vlastite doživljaje bez osjetilnog posredovanja sam u sebi, u svojoj svijesti. Zato ovo znanje o doživljajima zovemo neposredno, usebno (unutrašnje), svijesno ili doživljajno opažanje.

Oba opažanja — osjetilno (izvanjsko) i doživljajno (unutrašnje) — kao i mišljenje sačinjava dakle kompleks našeg znanja.

15.) Kod svakog znanja razlikujemo subjekt i objekt. Uzmimo za primjer perceptivno (osjetilno-opažajno) znanje! Ono je raznovrsno: vidno, slušno, njušno, okusno, dodirno itd. Uzmimo jedan vidni opažaj, napr. ja opažam ovaj stol. Šta pronalazimo u tom doživljaju opažanja?

Taj je opažaj moj doživljaj: ja sam onaj subjekat koji opažam.

Ja opažam nešto, ovaj stol, koji opažajno pronalazim, koji je kao metnut pred mene, i koji zato zovemo predmet (objekt) opažaja.

Kod svakog osjetilnog opažanja nalazi se neki opažajući subjekt i opaženi objekt. Tako je i kod unutrašnjeg (usebnog) opažanja, napr. ja sad opažam u sebi jednu moju odluku. Svakiput sam ja koji opažam, i to neki svoj doživljaj kao opaženi predmet (radost, odluka).

Uzmimo napokon (osim opažajnog) i misaono znanje, napr. sud: ovaj stol je četverouglast. I ovdje razbiremo da se nalazi subjekt (ja) koji sudi i objekt suda (četverouglasti stol).

Kod svakog dakle znanja nalazimo subjekt i objekt znanja.

Upozorujem vas na različnost između objekata jednog i drugog opažanja: osjetilnog i doživljajnog. Osjetilno-opažajni objekti (napr. ovaj stol, ova ura) pristupačni su opažanju mnogih subjekata, dok su doživljaji pojedinog subjekta neposredno pristupačni samom tome subjektu (moji doživljaji meni, a vaši vama). Dakako, svako može da neke svoje doživljaje izrazi, napr. govorom, smijehom, plačem, pa ovakvim posredovanjem postaju doživljaji pristupačni opažanju drugih ljudi.

16.) Kad bi netko za ovaj stol rekao, da je okrugao, jasno je, da takav sud ne bi bio istinit; jer je naprotiv istinit sud: ovaj stol je četverouglast. Tko bi napr. rekao da se sunce kreće oko zemlje, ne bi istinito sudio. Takav čovjek ne bi znao za pravi ili zbiljski odnošaj između zemlje i sunca. Mi taj odnošaj uistinu spoznajemo samo onda kad sudimo: zemlja se okreće oko sunca. »Spoznati« znači istinito znati. Tko ne zna onako, kako uistinu jest, taj zapravo i ne zna, napr. tko bi rekao da je $3 + 2 = 8$, taj ne sudi istinito i eo ipso ne zna koliko je $3 + 2$. »Znati« znači zapravo istinito znati ili spoznati.

Šta znači »istina«?

Ostanimo kod suda: ovaj stol je četverouglast. Taj je sud istinit. A neistinit je sud: ovaj stol jest okrugao. Zašto je ili ukoliko je prvi sud istinit, a drugi neistinit?

Pazite: u jednom sudu izričemo o ovom stolu da je četverouglast, a u drugom da je okrugao, mi ga jedanput određujemo ovako a drugiput drukčije; jedanput mu priričemo (prediciramo) jedno određenje, a drugiput drugo. Ali samo je jedno priricanje ili određivanje istinito, a drugo je neistinito. Jedanput spajamo s objektom suda (stol) predikat »četverouglast«, a drugiput »okrugao«. Prvi je spoj istinit, drugi neistinit. Istinit je zato, jer je stol zaista, zbiljski četverouglast, a nije okrugao. Prvi sud odgovara stolu s obzirom na njegov četverouglasti oblik (formu), a drugi ne odgovara; prvi je sud svojem objektu konforman, drugi nije.

Istina suda sastoji dakle u njegovu snošaju s objektom, i to u snošaju skladnosti ili podudaranja ili konformnosti. Neki je sud istinit onda, kad je u objektu suda tako kao što neki subjekat o njemu sudi. Svaki je pojedini sudeći subjekat zavisan od objekta, mora da se ravna po objektu, da sud uzmogne biti istinit. Ako se pak sud ne podudara s objektom, sud nije istinit.

Sad znadete što znači »istinito znanje«. Vi imate sad pojam o istini te ju znate razlikovati od neistine. Nije svejedno da li je

neko znanje istinito ili je neistinito — dakle »istina« nije ništa, nego je nešta. A šta je to »nešta«? Odnošaj znanja s objektom, i to takav odnošaj, koji je podudaranje znanja s objektom.

Gdje se nalazi to podudaranje; da li u opažanju ili možda u pojmovima?

Ne — niti u opažanju ni u samim pojmovima. Istina je samo u takovom znanju, kojim nešto tvrdimo ili niječemo, tj. sudimo. Kad opažamo (gledamo, slušamo...), još ništa ne tvrdimo; a niti štogod tvrdimo kad samo imamo pojam o nečemu. Istina (spoznaja) nalazi se dakle u sudu. Sudovi su istiniti odnosno neistiniti. Čitav se naš život ravna prema sudovima, za koje držimo da su istiniti.

17. a) Izrecite u sebi sud: ovaj stol je četverouglast. A sad izrecite sud: $2 \times 2 = 4$. Sad recite: zemlja se kreće oko sunca.

Kad god imate jedan sud, vi ga imate u izvjesno vrijeme: sada ga imate ili ste ga, recimo, jučer imali. Suđenje je jedan vaš doživljaj, dakle događaj ili zbivanje, koje je vremenito.

Kako se takav događaj ne zbiva bez svijesti, kao drugi tjelesni događaj, nego svijesno (svjestito), nazvali ga smo duševni ili psihički događaj. Štogod mi svijesno doživljujemo, to zovemo duševne činjenice, napr. ja sada doživljujem to da opažam ovu sobu, a sad doživljujem to da se sjećam na jučerašnju šetnju: ova dva doživljaja — opažanja i sjećanja — jesu moje duševne činjenice. I svako suđenje jest jedan doživljaj, te je kao takav vezan na stanovito vrijeme.

Sve naše doživljaje ili svijesne činjenice — a prema tome i naše suđenje — proučava, rekosmo, psihologija. Ona opisuje pojedine doživljaje, tumači njihov postanak (genezu), i promatra ih u životnoj cjelini s pojedinim »ja« (jastvenim, duševnim ili psihičkim subjektom). Mi dakle promatramo sudove sa psihološkog gledišta utoliko, što ih uzimamo kao subjektivni događaj, kao »suđenje«. S ovog su gledišta sudovi vremeniti i vezani na pojedinačni subjekat (subjektivni).

b) Ali mi moramo da osim ove subjektivne strane sudova uzmemo još u obzir i drugi momenat: njihov sadržaj.

Kad čitate pismo ili novine, kad primite brzojav, kad vam netko kaže nešto ili kad sami neki sud izreknete — svakiput je u sudu sadržan ili u njemu se nalazi neki smisao tj. vi sudite sad ovo sad ono, napr. $2 \times 2 = 4$ jest sud sa posve drugim sadržajem, nego sud: ovaj stol je četverouglast.

Pita se: je li sadržaj suda također vremenit i subjektivan kaošto rekosmo za suđenje u psihološkom smislu?

Ne. Jer 2×2 ostaje 4 bez obzira da li taj sud izreknem ja ili vi dakle koji mu drago subjekt, i da li ga izreknem sada ili za pola sata ili kadgod. Sadržaj suda — promatran sam po sebi — nije vremenit, niti iskazuje vezu s pojedinačnim doživljujućim subjektom.

Na jednom ćemo primjeru osvijetliti razliku između mišljenja kao događaja (procesa) i sadržaja suda. Vi imate pojam ili misao o Bogu (osobno biće koje nije ni od koga ovisno, a od koga je svijet ovisan). Izrecite sud: Bog egzistira. Sad znadete smisao ili sadržaj tog suda. Vi biste htjeli da doznate da li Bog uistinu egzistira ili ne, tj. da li je istinit afirmativni sud: Bog egzistira. Da pak to doznate, vi ćete možda i više godina čitati knjige, razmišljati, sumnjati, neznati i napokon tek doznati da Bog uistinu egzistira. Dugo vremena dakle traje put mišljenja, dok se dođe do tog suda. [Uzimamo taj primjer upravo zato da se vidi razlika između neznanstvenog i znanstvenog misaonog procesa u spoznanju istine. Neznanstveni čovjek dolazi do sigurnog znanja o Bogu na taj način, da misaono uočuje neke relacije u svijetu i životu. Na temelju tih relacija može i filozofski znanstveno mišljenje dosta lahko upoznati Boga. Ali tko hoće izučavati i noetičke probleme, od kojih su ovisni dokazi za egzistenciju Božju, treba dugo dok svestrano kritički utvrdi istinu o Bogu.]

Razmotrimo sadržaj suda, da ga raščlanbeno (analitički) opišemo! Šta pronalazimo u sadržaju suda?

»Ovaj stol je četverouglast«.

U ovom se sudu nalazi (u njemu je sadržan) prirok ili predikat »četverouglast«, koji priričemo ili prediciramo objektu »stol«. S ovim predikativnim određenjem mi određujemo objekt. Svakako smo dakle s predikativnim određenjem »četverouglast« upravljeni ili usmjereni na objekat, tj. mi objekat »intendiramo« s ovim predikatom. U sudu se dakle nalazi pojam (misao) + intencija objekta. Sud je intencionalna misao.

To je građa (struktura) suda.

U gramatikalnom subjektu suda izrečen je sam objekat, a u predikatu je izrečeno određenje objekta. Objekat (predmet) suda nije samo »stol«, nego stol ukoliko je četverouglast, tj. intendirani objekat zajedno sa svojim određenjem čini čitav predmet suda.

Sad ćemo odmah uvidjeti kako se u sudu nalazi *istina*.

Uočimo snošaj sadržaja suda s njegovim predmetom!

Ako sa subjektom suda spajamo ono predikatno određenje (»četverouglast«) koje se nalazi u predmetu suda — sud je istinit; ako pak ne spajamo ovo određenje nego neko drugo (»okrugao«) — sud će biti neistinit.

Istina je dakle podudaranje onog snošaja koji je u sudu sadržan — tj. podudaranje spoja između subjekta (S) i predikata (P) — sa *objektivnim snošajem* (»stol« u snošaju sa svojim određenjem »četverouglast«). Ili: istina se nalazi u sudu, kad je *spoj između S i P objektivno određen* (*determiniran*); kad se u sudu nalazi određenje onako, kako je predmet sam u sebi određen.

Otud vidimo, da *objekt suda nije isto što njegov sadržaj*. Po objektu se mora sud ravnati da bude istinit; objekt je mjerilo (normativ) za istinit sadržaj suda. Osim toga, sadržaj se uvijek nalazi samo u *pojedinačnom subjektu koji sudi*, dočim objekt može da bude *nezavisan od pojedinačnog subjekta*: »stol« je pristupačan opažanju mnogih ljudi (subjekata), dočim moj sud (po svom sadržaju ili smislu) jest samo meni svijestan.

Budući da objekt suda nije istovetan sa sadržajem, zato i kažemo da *intendiramo objekt*, tj. da smo upravljeni ili usmjereni prema objektu. Utoliko kažemo da je objekt *transcendentan* ili transmanentan, tj. da je »metnut pred« sud i da nije sa samim sudom istovetan.

Motrimo li sud s obzirom na njegovu *sadržajnu* stranu — a ne koliko je doživljaj pojedinačnog subjekta —, zovemo ovo gledište *logičko*; jer »logos« znači misao, smisao.

Psiholog uzima sudove kao jedan dio doživljajnog, subjektivnog, jastvenog zbivanja; dok *logičar* uzima sudove kao smislenosti, koje objektivno važe ili ne, tj. koje su istinite ili neistinite.

Ali, čestokrat je dalek put do spoznanja o istini suda; treba mnogo dokazivati npr. istinitost suda »Bog egzistira«. A to dokazivanje i zaključivanje može kadgod da bude i pogrešno ili nepravilno i tako dođemo do zablude ili neistine. *Pravilnost* ili formalnu ispravnost mišljenja objašnjuje *formalna logika*. Gotovu pako *spoznaju* (rezultat mišljenja) s *obzirom na karakter istine* ispituje *materijalna logika* (jer predmeti spoznaje = »materija«). Još se zove *noetika* (od »noesis« = spoznaja) — i drukčije.

KAKO SE ISTINA NALAZI U MIŠLJENJU?

> »Da sam ja stvorio istinu, mogao bih reći: moja istina. Ali istina nije ni moja ni tvoja, niti je nekog trećega, ona je istina sviju nas«. (Sv. Augustin, Ispovijesti, knj. 12., gl. 25.

18.) Čovjek ne samo što misli, nego ima cilj razmišljanja, hoće da dođe do nekog rezultata: da zna da li je ovako ili onako, da li je *istina* ovo ili ono, tj. hoće da sebi stvori *siguran sud* o pitanjima koja se odnose na život i na svijet.

Možemo li k tome cilju? Možemo li doznati istinu o istini? Kako da otpočnemo izučavati »istinu«?

Najprije treba da upoznamo neke *nesumnjive* istine, tj. takvo znanje o kome je nemoguće da posumnjamo. Ima li takvog znanja?

Nesumnjivo je — i onda kad sumnjam — da ja *postojim*. Nesumnjivo je i to — kad sumnjam — da nešto *ne može ujedno biti i ne biti*. Nesumnjivo je također da *razlikujem istinu od neistine*. Kaošto je nesumnjivo da ja postojim, tako je (iz doživljajnog opažanja) nesumnjivo da se u *mojoj svijesti* nalazi ili da je u njoj sadržano sad ovo sad ono, tj. svakiput nešto doživljajno. Zaustavimo se kod ove nesumnjive činjenice!

Iz doživljajnog opažanja (po svome svijesnom stanju) svatko zna da može u svijesti imati npr. ovo crno i ovo bijelo, koje upravo gleda (osjeća). Svatko također zna da je od viđenog »crnoga« i »bijeloga« sasvim nešto drugo kad doživljuje to, da nešto »misli« o viđenom crnom i bijelom. Ja o njima mislim tek onda, kad npr. izreknem ovaj sud: »ovo crno i ovo bijelo nije jednako, nego je različno.« Sad su oba ova osjeta kao metnuta pred mišljenje, ja sam svijesno upravljen ili usmjeren na njih svojim mišljenjem (suđe-

njem), i zato kažemo da su oni p r e d m e t (objekt) mišljenja. Osjeti su dakle — kao predmet mišljenja — n e z a v i s n i od mišljenja, tj. mogu se nalaziti u svijesti bez ikojeg mišljenja i zato nezavisno od mišljenja.

Sad imam u svijesti napr. pojam broja 7, tj. ja znam, pojmim šta znači broj 7 (a to razumijem bez ikojeg osjeta!). Sad mislim na broj 5, — a sad znam da njihov zbroj uistinu jest = 12, te nije recimo 14. Brojke 7 i 5 mogu da budu meni svjestite (kao ono što pojmim ili kao »predmet« pojma) — a da ih ne zbrajam i da o njima ništa ne sudim. One su dakle kao predmet suđenja nezavisne od suđenja.

Na primjeru o osjetima i o brojkama razabrali smo da i m a - d e u s v i j e s t i t a k v i h p r e d m e t a (o s j e t n i h i p o j - m o v n i h) k o j i s u o d s u đ e n j a n e z a v i s n i.

19.) Zaustavimo se opet kod istinitih sudova! Svaki je sud ili istinit ili neistinit. Ovo crno i ovo bijelo nije samo po sebi ni istinito ni neistinito. Isto tako nije ni istina ni neistina samo u tome što pomišljam na pojedine brojke, ili kad imam misao o Bogu, o četverokutu itd. Ove dvije boje, zatim brojke, Bog, svijet... nisu drugo nego p r e d m e t suda, tj. ono o čemu sudim; a taj predmet sam po sebi još nije istinit ni neistinit. Međutim, u sudu se nalazi ne samo predmet, nego i ono što o njemu sudom izričem; tako o bojama izričem različnost, o brojkama jednakost, o Bogu egzistenciju itd. Ja mogu misliti na egzistenciju Boga, na vječnost svijeta, na nerazumnost životinja..., tj. ne samo na predmet, nego i na izvjesnu određenost (pozitivnu ili negativnu) toga predmeta, mogu da mislim na »stvar« (ili predmet) i na njegovu s t v a r n o s t, a ipak još ne znam da li dotična stvarnost uistinu postoji ili ne. Misliti na stvarnost — napr. različnost (boja), jednakost (brojeva), opstojanje (Boga), nerazumnost (životinje), vječnost (svijeta)... — još ne znači sud, i zato misliti na stvarnost još samo po sebi ne znači znati za istinu ili neistinu. Stvarnost je sadržana u sudu, ona čini upravo s a d r ž a j suda, ali nije potpun sud; još nešta treba da pridođe, jedna nova misao.

Tek onda kad ja o nečemu (= predmetu) nešto (= stvarnost) izričem ili priričem, onda sam izrekao sud. Ne moram ga govorno izreći nego samo misliti, i prema tome treba da predmetu neku stvarnost p r i m i š l j a m kad o njemu sudim. Primišljam tako da mu stvarnost ili p r i d a j e m ili o d u z i m a m, da ju s predmetom s p a j a m ili o d v a j a m. Tek s ovakvim primišljanjem dobiva mišljenje formu suda.

U sastavu (strukturi) suda pronašli smo dva elementa: 1) misao stvarnosti i 2) primisao. Ja ne mogu znati da li je sud istinit ili neistinit, dok ne znam d a l i u p r e d m e t u d o t i č n a s t v a r n o s t p o s t o j i i l i n e p o s t o j i: dakle moram da misao stvarnosti upravim ili usmjerim (intendiram) prema predmetu tj. da mu tu stvarnost primišljam. Sud je dakle mišljenje o predmetu s primišljanjem, da neka stvarnost u njemu (= objektivno) postoji ili ne postoji. Sud je misao + intencija.

20.) Ako u predmetu postoji stvarnost koju mu sudom pridajem, onda je taj sud i s t i n i t; ako ne postoji, sud je neistinit. Isto je tako istinit sud, ako u predmetu ne postoji stvarnost, koju mu sudom oduzimam; a neistinit je, ako postoji stvarnost koju mu oduzimam. Pridavanje i oduzimanje mora se dakle ravnati prema objektivnoj stvarnosti da bude istinito: ako se s u d p o d u d a r a s o b j e k t i v n o m s t v a r n o s t i, kažemo da je istinit, a neistinit je, ako se ne podudara.

Sud je takvo mišljenje, kod koga nešto o nečemu izričem sa znanjem da je u tome sadržana istina. Ta je definicija suda jednaka prijašnjoj, kad smo rekli da je sud misao stvarnosti (= predmeta i neke određenosti) plus priricanje ili primišljanje (= pridavanje odnosno oduzimanje), tj. intencionalna misao ili znanje da stvarnost u predmetu postoji. Kad znam da se mišljena stvarnost podudara s predmetnom (objektivnom) stvarnošću, onda sam ovu stvarnost s p o z n a o, tj. znam da je sud istinit. Spoznaja je dakle istiniti sud. —

Sad možemo razlikovati dvoje: moj ili bilo čiji d o ž i v l j a j suđenja, i sam sud po svom s a d r ž a j u. Sadržaj suda — tj. ona misao stvarnosti i primišljanje koje se nalazi u jednom sudu — može da ostane isti u mnogim doživljajima pojedinih ljudi; doživljavanje u pojedinim sudećim (spoznavajućim) subjektima može da se mijenja ili da bude pojedinačno različito, dok sadržaj suda ostaje neizmijenjen, napr. ljudi mogu na različiti način doživljavati isti sud: Bog postoji. —

Treba još da razlikujemo između m i š l j e n e s t v a r n o s t i i p r e d m e t a s njegovom stvarnosti (= objektivne stvarnosti). Kad te razlike ne bi bilo, ne bismo mogli definirati istinu kao podudaranje ili slaganje s objektivnom stvarnošću. A da imamo pravo razlikovati, razbiremo po tome što kod mišljene stvarnosti

(napr. vječnost svijeta) još ne znamo da li ona postoji u predmetu ili ne. Nije dakle isto: znati za neku stvarnost i znati za postojanje te stvarnosti. Mišljena stvarnost (= ona za koju znam ili na koju mislim) samo onda i utoliko postoji, koliko je u predmetu nezavisno od mišljenja. A to može da bude samo uz pretpostavku, da je predmet suda nezavisan od suđenja. Za osjete (ovo crno, ovo bijelo, itd.) već smo spomenuli da su nezavisni; osjetna sfera svijesti ovisna je od osjetilnih organa, a neovisna je od mišljenja, jer ja ne moram da sudim o osjetima. Ne samo osjeti, nego i pojedine neosjetne misli (napr. brojevi) mogu da budu u svijesti nezavisno od suđenja. Svi ovi i ovakovi predmeti suđenja utoliko su »predmeti«, što su neovisni od suđenja ili što nijesu njegov proizvod (produkt), učinak (efekt). —

Mogli bismo zamisliti i takav slučaj, da je predmet neovisan, ali da postojanje stvarnosti nije neovisno od suđenja. Kad bi tako bilo, onda bi subjekt suđenja određivao predmet neovisno o njemu, priricao bi mu stvarnost tako, da bi se predmet ravnao po subjektu a ne obratno; pa prema tome ne bi stajala prijašnja naša definicija istine. Pitanje je dakle: kako znamo da li je postojanje stvarnosti neovisno od suđenja?

Samo tako, da postojanje stvarnosti pronalazimo u predmetu (koji je neovisan); tako da nam se predmet po svojoj stvarnosti očituje. Ako ima takvih slučajeva, onda možemo s pravom reći da »istina« ne sastoji samo u suđenju (subjektivnom doživljaju), nego u podudaranju s nezavisnom stvarnošću, tj. da je istina objektivna ili apsolutna: da ne važi samo subjektivno ili relativno (= s obzirom na sudeći subjekt), nego nezavisno od bilo kojeg subjekta, i utoliko objektivno ili apsolutno.

Objektivnu vrijednost istine zastupa objektivizam, a protivno subjektivizam.

21.) Glavno pitanje glasi: ima li sudova, kod kojih spoznajemo postojanje objektivne (neovisne) stvarnosti?

Uzmimo naš prvi sud: »Ovo crno i ovo bijelo jest različno.« To je osjetilno opažajni ili iskustveni sud. Njegov je predmet svakako neovisan od suđenja, ali — to je sad naša teza — ne samo predmet, nego i njegova stvarnost (a to je u navedenom sudu »različnost«) nije ovisna od suđenja nego je ovisna od predmeta. Po čemu to znademo? Po tome, što svaki sudeći subjekt ukoliko znade šta je ovo crno i ovo bijelo, znade ujedno, i to baš po tome »crnom« i »bijelom«, da jedno i drugo nije isto, da nije samo jedno nego dvoje: različno. Po samom predmetu suda, poradi samog predmeta suda — crno i bijelo — znademo za stvarnost: biti različan (neistovetan). Po tome što se u osjetnom predmetu očituje (= neposredno u njemu pokazuje) njegova stvarnost, možemo reći da se pridavanje te stvarnosti (= sud) »podudara« s predmetnim postojanjem stvarnosti.

Uzmimo drugi sud: $7 + 5 = 12$. Izjednačenje broja 12 sa zbrojem od 7 i 5 jest mišljena stvarnost. Da li ova stvarnost postoji među brojkama neovisno od mišljenja? Na jednoj je strani zbroj od 7 i 5, na drugoj 12, a odnošaj jednakosti na obje strane znači njihovu stvarnost. Kako znamo da ona postoji među brojkama (koje su neovisne od suđenja)? Tko god znade šta znači broj $7 + 5$ i šta znači broj 12, u samim ovim brojevima pronalazi snošaj jednakosti. U samim članovima (terminima) snošaja (relacije), tj. u samim brojkama ili ovisno o njima postoji stvarnost.

U prvom primjeru je očitovanje (evidencija) opažajno ili iskustveno, u drugom misaono (logičko).

Očitovanje objektivne stvarnosti jest dakle mjerilo (kriterij) za objektivnost istine, tj. jamstvo ili garancija da se primišljanje podudara sa postojećom stvarnošću.

22.) U sudovima izričemo kadgod stvarnosti, kojih u samim predmetima ne pronalazimo, ili koje nam se neposredno ne očituju,napr. misao o Bogu ne očituje mi tu stvarnost da (Bog) egzistira, niti je napr. po sadašnjoj mojoj egzistenciji neposredno očito (evidentno) da ću umrijeti. Ako dakle izreknem sud: »ja ću umrijeti (ili ja sam smrtan)«, onda se opstojanje ove stvarnosti (= biti smrtan) mora očitovati nekim posredovanjem. Zaista je tako, i evo da objasnimo!

Jedanput je istina bila zajamčena ili opravdana time što se je postojanje stvarnosti očitovalo neposredno u osjetilno-opaženom predmetu (bojama), a drugiput neposredno u pomišljenim članovima suda (brojkama). Imade još mnogo istina koje pronalazimo neposredno na osjetilno-opaženim predmetima, napr. da je ovaj opaženi list zelen, da sada sunce sije, da je ovaj stol četverouglast itd. Ima i mnogo logički neposrednih istina, napr. da je cijelo veće nego dio, da bitak (nešto) nije nebitak (ništa), da dijete ima roditelje itd.

Ali, rekosmo, nijesu sve istine neposredno zajamčene, napr. ja znam da ću umrijeti. Kako znam da je taj sud istinit? Posredovanjem nekih spoznaja, i to ovih: »svi su ljudi smrtni«, i »ja sam

čovjek«. Ako je svaki čovjek smrtan (umire), a ja sam čovjek, bilo bi protivurječno (protuslovno) da kažem: ja nijesam smrtan. Najprije mora da je istinit ovaj općeniti sud (načelo protivurječnosti): što jest, ne može ujedno da nije. Na temelju ove istine slijedi ili logički proizlazi da smrtni čovjek ne može ujedno ne biti smrtan, pa kad je svaki smrtan, moram to da sam i ja. Istina o mojoj smrtnosti jest posredno evidentna, tj. postojanje stvarnosti (moje smrtnosti) očituje se pomoću ili posredovanjem nekih neposredno evidentnih istina.

23.) Otkuda naša sigurnost u sudovima?

Istinu spoznajem potpuno tek onda, kad tvrdim da je zaista (objektivno) onako kaošto sudim, tj. kad pristajem ili ne pristajem uz moj sud, kad ga ili prihvaćam ili zabacujem. Ja svakiput, kad sudim, zauzimam izvjesni stav: prihvatanja odnosno zabacivanja onoga što pridajem (predmetu) odnosno što oduzimam. Prihvatiti (tvrditi) odnosno zabaciti (poricati) mogu više ili manje sigurno, ili uopće nikako; jer ja mogu da i potpuno sumnjam da li je sud istinit, tj. da nikako ne prihvatam niti ne zabacujem. Po čemu je dakle moj indiferentni stav određen (determiniran)? Šta mene potiče (movira) na prihvatanje odnosno na zabacivanje? Gdje je razlog za moj određeni stav prema istini?

Svakako u spoznaji da se sud podudara s postojećom stvarnošću. To pak znači, da se objektivna stvarnost mora očitovati, i tek u tom očitovanju ima dovoljan razlog za svoje sigurno opredjeljenje.

Očitovanje objektivne stvarnosti jest osnov (fundament) sigurnog suda. Zapravo (formaliter) nalazi se »spoznaja« u istinitom sudu, a po svom temelju (fundamentaliter) nalazi se u očitovanju objektivne stvarnosti.

24.) Iz čitavog ste raspravljanja naučili da se istina nalazi u mišljenju tako ili utoliko, što se u predmetu suda očituje (neposredno ili posredno) opstojanje stvarnosti, a na temelju tog očitovanja (evidencije) postajemo sigurni da priricana stvarnost odgovara objektivno postojećoj stvarnosti ili da se s njom podudara, tj. da je sud istinit.

To je nauka noetičkog objektivizma. Jasno je da ni metafizičke istine nisu objektivne za onoga, tko ne priznaje objektivizma, tko je subjektivist. Samo na temelju objektivizma — nazora da smo uopće sposobni spoznati objektivne istine — opravdano je

reći da su i metafizički sudovi (napr. Bog egzistira, naša duša je besmrtna itd.) objektivno istiniti: ako ih dokažemo ili ako su nam posredno evidentni. Njihova, dakle, istinitost ovisi o dokazivanju ili zaključivanju ili izvođenju (dotičnih sudova) iz neposredno evidentnih sudova. Napr. svijet je promjenljiv i zato mora da ima svoj uzrok, a unutar promjenljivog svijeta svaki je uzrok opet promjenljiv i utoliko ovisan od drugog uzroka: dakle egzistira nepromjenljivi uzrok (Bog). Nepromjenljivi uzrok jest metafizički predmet, a o njemu možemo izreći objektivno istinit sud samo onda, ako su 1) oni sudovi iz kojih ga izvodimo, neposredno i to objektivno istiniti, i 2) ako su predmeti ovih sudova (napr. pojam uzroka) metafizički, a ne samo iskustveni (»fizički«), tj. ako znače ne samo nešto opaženo, pojedinačno (ovaj ili onaj opaženi uzrok), nego općenito, neopaženo ili mišljeno (što je za svaki »uzrok« bitno).

Ukoliko, dakle, predmeti mišljenja nijesu vezani na iskustvo i ukoliko o njima imamo neposredno objektivne istine (napr. da sve promjenljivo mora biti prouzročeno) — postajemo na temelju toga sposobni zaključivati objektivno istinite sudove o metafizičkim predmetima. Tj. i u metafizici je moguća objektivno istinita spoznaja.

MISAO (LOGOS) — KAO ZNANSTVENI PREDMET LOGIKE, PSIHOLOGIJE I NOETIKE

25.) Na što sad mislite?

Možda ćete reći: sad na svoga prijatelja; sad na Hrvatsku; sad na svoje roditelje; sad na Boga; sad na svjetski rat; sad na broj 7; sad na istinu; sad na crvenu boju; sad na okrugli četverokut.

Kad god mislite, vi mislite na n e š t o ili na neki p r e d m e t, tj. na ono što je »metnuto pred« samu misao. Jedanput se u vašoj misli nalazi ovo, drugiput ono, svakiput je u njoj nešto »sadržano«. Kad mislite, vi ste na nešto u p r a v l j e n ili usmjeren, kao da nešto pogledom ciljate (intendirate). To je misaoni predmet.

Svaku pojedinu misao izrekli ste posebnom r i j e č i (prijatelj, Hrvatska . . .). Riječ je znak (vidni ili slušni) za misao; za svaku riječ kažemo da je smislena ukoliko označuje izvjesnu misao ili ukoliko ima svoj smisao (značenje). Riječ je znak kojim izražavamo misao, a predmet je ono o čemu tu misao izražavamo. O istom predmetu možemo izreći razne misli, pa zato treba paziti u kome je odnosu misao sa predmetom. —

Misao se nalazi u vama ili u meni ili u bilo čijoj svijesti; ona je svijesno d o ž i v l j e n a. Jedan ju doživljuje ovako, drugi onako, tj. misaono je doživljavanje individualno (pojedinačno) i zato promjenljivo. Do raznih misli dolazimo na razne načine: tako da na predmetu nešto pronađemo, da mu nešto oduzmemo ili iz njega izlučimo, da nešto rastavljamo, uporeďujemo, spajamo itd. Sve su to razni čini (akti) ili djelovanja (funkcije), koja sačinjavaju mišljenje, a rezultat toga je neka misao. U tim činima svijesno doživljena svaka je, dakle, misao pojedinačna. Ona nastaje u izvjesnom vremenu (sada ili u drugo koje vrijeme), a svojim je nastankom uvjetovana ili ovisna od misaonog (logičkog) djelovanja, koje je povezano i sa nelogičkim doživljavanjem (težnjama, čuvstvima, osjetilnim shvaćanjem . . .). Ali mi hoćemo da s pojedinom riječi označimo neku misao bez obzira na vrijeme u koje je ona proživljena, kao

i bez obzira na dotični subjekt koji ju na svoj način doživljuje. Tj. mi uzimamo misao samo u vezi s njezinim predmetom.

26.) Pitat ćete: zar »predmet« nije ovisan od pojedinačnog misaonog doživljavanja? Možda vam se čini da je nešto »predmet« samo ukoliko je od nas mišljeno. Ogledajte o čemu sve možemo misliti!

Ako sad mislite na kuću, drvo, životinju . . . — ovi predmeti (tjelesne stvari) egzistiraju i z v a n s v i j e s n o zbiljski (realno). Mislite li sada na radost, bol, sjećanje, nadu, želju . . . — to su predmeti (doživljaji) koji u s v i j e s n o egzistiraju (pojavno ili fenomenski, kao svijesne pojave). Jedni i drugi ovi predmeti egzistiraju, tj. oni su nezavisni od mišljenja ili r e a l n i (izvansvijesno odnosno usvijesno): jer svi oni j e s u — da li mi na njih mislili ili ne. Dakako, kad mislimo i ukoliko na njih mislimo, oni se nalaze u misaonoj svijesti, ali njihovo opstojanje nije ovisno od toga da budu sadržani u ljudskoj svijesti, tj. oni ne postanu ništa kad nisu mišljeni.

Moglo bi vam se činiti da ipak ima jedna vrsta predmeta, koji su samo po tome nešto ili koji tek utoliko j e s u (= imadu bitak), što postoje u našem mišljenju, napr. broj 7, istina, pravokutni trokut . . . Ovi predmeti ne egzistiraju, nijesu realni (ni kao tjelesne stvari ni kao doživljaji) — pa gdje bi inače mogli da budu osim u našem mišljenju: oni, čini se, postoje samo ukoliko vi, ja ili tko treći na njih misli.

Evo da vam objasnim: to su tzv. i d e a l n i p r e d m e t i. Zar je broj 7 samo u onom trenutku 7 kad vi ili ja na to mislimo; a »istina« ili »trokut« zar je samo utoliko istina i trokut koliko pojedinac od nas na njih misli? Ne, jer svi ovi predmeti postoje ili jesu nešto određeno (a nijesu ništa) — i bez obzira na izvjesno vrijeme kad na njih mislimo, kao i bez obzira da li baš naša ljudska (nama poznata ili iskustvena) svijest na njih misli. Njihovo je, dakle, opstojanje i z v a n v r e m e n a i n e v e z a n o n a i n d i v i d u a l n i (i s k u s t v e n i) s u b j e k t. Zato kažemo da su ti predmeti »idealni«, tj. oni postoje ukoliko »važe« (rekao je Lotze) za bilo koju svijest uopće. Tako napr. pravokutni trokut sa zbrojem stranica važi kao tačno određen — i prije nego je to Pitagora izrekao u svome matematičkom stavku; nije Pitagora svojim mišljenjem tek prviput stvorio pravokutni trokut i unutarnje njegove odnose (relacije), nego one postoje i nevremenski su postojale bez ovog ili onog doživljujućeg subjekta. Izraz »važiti« znači za pred-

mete njihovu m i s a o n o s t, k o l i k o j e n e z a v i s n a od vremenske promjenljivosti logičkog subjekta, kao i nezavisna od alogičke strane toga subjekta; tj. koliko je nezavisna od svakog empiričkog subjekta. »Misaonost« opet ne može da bude bez svake relacije sa subjektom, pa zato su idealni predmeti relativni (odnošajni) s »čistim« ili neempiričkim subjektom. A idealni su baš po tome, što i nezavisno od empiričkog subjekta nijesu ništa, nego jesu ili važe ne samo koliko ih empirički subjekt doživljuje.

Kad kažemo »pravokutni trokut«, mislimo na predmet (= nešto određeno), koji i ne mora da nam je osjetilno nazočan ili pojavan. Taj je, dakle, misaoni predmet nezavisan od senzitivne objektivnosti (predmetnosti), a nezavisan je, rekosmo, i od nas koliko ga upravo sad mislimo. Kašto sam predmet (trokut), tako i njegovi sastavni dijelovi (stranice i kutovi) u međusobnim su relacijama. Pa ne samo unutarnje relacije međusobno, nego su idealno opstojne (važeće) i sve one relacije, u kojima se taj predmet nalazi sa svima drugim predmetima; jer svaki je predmet relativan (odnošajan ili napremičan) s drugim kojim predmetom, tj. u pojedinom su predmetu ukorijenjene (osnovane, fundirane) neke relacije. Mi možemo misliti na predmet, znati za njega, a ne znati za njegove relacije (idealne stvarnosti), koje ga određuju. Pa baš zato da idealne relacije doznamo, spoznamo, moramo pristupiti k predmetu raznim našim misaonim činima (kako ćemo odmah vidjeti). S v r h a j e m i š l j e n j u d a u p o z n a i d e a l n e r e l a c i j e, od kojih zavisi realni svijet i naše mišljenje.

27.) Da postoje idealne (od empiričkog subjekta i empiričkih objekata nezavisne ili »apsolutne«) relacije — to je glavna teza objektivističke nauke o mišljenju (logike), koju zastupa osnivač logike Aristotel (i s njime skolastika). U opreci je ta nauka sa p s i h o l o g i z m o m, koji uči da je misaona predmetnost ovisna od empiričkog subjekta ili od ukupne psihičke strukture (sastava) i organizacije (konstrukcije, izgradnje). Drugim riječima, ako ste vi ili ja ili kojigod čovjek kao pojedinačno izgrađeni svijesni (psihički) subjekt, po svome svijesnom načinu doživljavanja (logičkog i alogičkog) — u v j e t zato da nešto bude misaoni predmet, to eo ipso znači da bi sve bilo samo utoliko nešto određeno ili taj predmet (trokut, broj 7, boja, istina...), koliko je ovisno od vremenskog doživljavanja dotičnog subjekta. Tako zaista uče psihologisti, ali s nepravom, kako smo vidjeli npr. u Pitagorinom poučku. P s i h o l o g i j a ima zadaću da ispituje sve svijesne doživljaje, kako

su povezani u nama (kojima su doživljaji iskustveno poznati), dok l o g i k a uzima u obzir samo doživljaje mišljenja, i to ne u vidu psihologijskog ispitivanja o postanku i vezi doživljavanja, nego u vidu i n t e n c i o n a l n o s t i ili o b j e k t i v n o s t i, tj. odnošenja s predmetima i njihovim odnosima koji idealno postoje (važe). U pitanju je, dakle, pravo logike na samostalni opstanak (prema psihologiji) — a u tom je pitanju i razlazna tačka noetičkog objektivizma prema psihologističkom subjektivizmu. Jer vidjeli smo da noetički objektivizam zastupa objektivnu vrijednost istine, tj. da istinu definira kao podudaranje mišljenja s objektima, a to podudaranje ili sklad znači o v i s n o s t m i š l j e n j a od objekata. Ovu svoju tezu mi smo (kao objektivisti) dokazivali tako da smo ogledali neke istine (o bojama, o brojevima); za nas je bio noetički problem v r i j e d n o s t s p o z n a j e ili istinitog znanja: da li vrijedi samo za subjekt ili neovisno o njemu. Sada, kao logičari ispitujemo mišljenje (logos), tj. ono sredstvo (organon) koje nas vodi k spoznaji — a pri tom ne gledamo na subjektivnu stranu (kao psiholozi), nego na objektivnu: zanimamo se za općenitu relaciju »misao - objekt«. Ispostavilo se da je o b j e k t neovisan od misli, kako je kod pojedinih istina ustanovila noetika, dokazavši time opravdanost objektivizma.

28.) Još ćemo ukratko nastaviti logičku nauku o predmetima.

Kad na neki predmet mislimo, onda nam je taj predmet poznat, i to upravo taj predmet koji je sam sa sobom j e d a n i s t i (istovetan, identičan). Kao takav, pojedini se predmet r a z l i k u j e od svega što nije on, što je neki drugi predmet; i zato bi protivurječno (kontradiktorno) bilo za jedan predmet u istom smislu reći da jest to i da nije to što jest. — Iako jednovit, predmet ne mora da bude jednostavan, n e g o m o ž e d a j e s a s t a v l j e n. I kod jednostavnog predmeta (napr. kod jednog tona) možemo razlikovati nesamostalne dijelove ili momente (visinu i jačinu tona). Kad su dijelovi samostalni i međusobno povezani (konkretni, napr. stranice i kutovi trokuta), onda ova p o v e z a n o s t sačinjava sam predmet: njegovu unutarnju, nužnu, bitnu ili zakonsku udešenost. Ona je, rekosmo, nezavisna od toga da li predmet egzistira u osjetilnom svijetu, tj. kao pojavna ili empirička s t v a r. [U najširem smislu mogla bi se »stvar« uzeti sinonimno za »predmet«, ali jezično će biti pravilnije uzeti »stvar« za osjetilno empiričke, prostorne ili tjelesne predmete.] Stvarno (realno, zbiljski) egzistira sve što nije samo idealno ili što nije tek misaoni objekt, nego postoji i nezavisno od bilo koga

mislećeg akta, tj. u pravom smislu »egzistira«. Stvarno može da bude nešto ukoliko nam se pojavljuje — osjetilno i neosjetilno (unutarnjim, usebnim ili doživljajnim opažanjem) — i to je promjenljivo, nestalno, a pripada samoj stvari, koja je nešto stalno i ne pripada drugoj stvari, tj. ne egzistira u drugoj nego u sebi (supstancijalno). Promjenljive pojave egzistiraju tako da imadu stvarne razloge ili uzroke, u kojima su osnovane. Ne samo stvari (empirički predmeti), nego svi su predmeti u međusobnim odnosima (relacijama): sličnosti, različnosti...

Pripazite još malo na ovo što ste sad pročitali! Naglasujem ove riječi: najprije »predmet«, zatim »potpuna jednakost ili istovetnost, neistovetnost (različnost), sastavljenost, nužna povezanost, stvar, pojava, pripadnost i nepripadnost egzistencije, uzrok, odnošaj sličnosti, nesličnosti.«

Zaustavimo se najprije kod riječi »predmet«. Neka bude sada predmet vašeg mišljenja »okrugli četverokut«, sad »drveno željezo«, sada »praznina«, sada »tmina«, sada »nerazumnost« (napr. kod kamena), sada »sljepoća«, sada »vrsta« (species), sada »rod« (genus). Ove riječi, dakako, razlikujete i prema tome znadete njihovo značenje, tj. kod svake je riječi nešto kao metnuto pred vašu misao. Ali ovo nešto zapravo je ništa, ako oduzmete misao. Šta ostane od »okruglog četverokuta« kad nitko ne bi na to mislio? Za »okrugli četverokut« (i za »drveno željezo«) ne možete reći da jest nešto, nego da nije; to je ništa (nebiće), a nije nešto (biće); spada mu »ne biti« (nebitak), a ne »biti« (bitak). Kad mislite na »okrugao«, to jest nešto, a i »četverokut« jest nešto — ali jedno nije drugo, jedno se od drugoga razlikuje: »okrugao« znači »ne četverokutan«, pa zato se u sebi isključuje (u sebi je protivurječno) da četverokut bude ne četverokutan, tj. ovo ništa koje zovemo okrugli četverokut samo je utoliko »predmet«, što je mišljeno kao da jest nešto. — Sad uzmite daljnje izraze (praznina...), pa ćete i za njih reći da ne označuju nešto što bi nezavisno bilo od mišljenja. Jer »praznina« znači negaciju nečeg ispunjenog, a »tmina« negaciju svjetla, kao i »nerazumnost« negaciju razuma, dok »sljepoća« znači otsutnost vida, koji čovjeku pripada (te je uslijed toga, kažemo, lišen vida). I ovi su misaoni predmeti ovisni od mišljenja, tako da su samo misaono nešto (ens rationis), a neovisno su od mišljenja ništa. — Napokon, kad kažete za čovjeka da je »vrsta« s obzirom na životinju kao »rod« (pod koji spada vrsta), onda i ovaj odnošaj vrste prema rodu nije nešto nezavisno od mišljenja.

Šta otuda razbirete?

To, da je razlika između navedenih predmeta koji su nešto samo u ovisnosti od mišljenja, i svih drugih predmeta koji su »predmeti« baš ukoliko su nešto neovisno od mišljenja, ili koji su po tom »nešto« (po tome »jesu«, imadu »biti« ili bitak) što nisu samo mišljeni (a mogu da budu mišljeni). Ova knjiga koju gledate jest nešto, vaša ruka koju gledate jest nešto, i sve stvari koje iskustveno pronalazite jesu nešto (stvarno), a nešto (neiskustveno egzistentno) jest i Bog i duša, zatim je nešto: trokut, broj 7, sloboda, istina, pravda... Svako ovo »nešto« jest ovo ili ono nešto tj. svako se ovo »nešto« međusbno razlikuje i utoliko kažemo da je svako »nešto« nekako određeno: ili tako da je knjiga, ili da je ruka itd. Sve su to predmeti utoliko što su nešto određeno, a svima je određenostima zajedničko obilježje da su »nešto«. Najopćenitiji (formalni) je, dakle, predmet mišljenja »nešto«, ili »nešto« je ono po čemu je bilo kako određen »predmet« mišljenja, ili »nešto« je uvjet da bude nekako odredivo ono što je metnuto pred misao. A to će reći: sve što je nešto, i baš ukoliko je nešto određeno, postaje misaono (može da bude u napremici s mislima, može da bude predmet misli) — tako da je misao ovisna od nečega određenog, a nešto određeno jest od misli nezavisno. Napr. pravokutni trokut jest nešto određeno (za razliku od svega što nije taj trokut), i u tome predmetu postoje još druge određenosti (napr. zbroj kutova) — a sve su te određenosti utoliko »predmet«, koliko su nešto nezavisno od misli, a s njom u relaciji.

Sad vidite da »predmet« ne znači isto što »biće« (ens, das Seiende, grčki: on, od einai = biti). »Predmet« (objekt) znači relaciju s misaonim subjektom ukoliko ga subjekt intendira, a »biće« (nešto) znači nezavisnost od misaonog subjekta. To je vrlo važno konstatirati, zato što bi netko mogao reći da su svi misaoni predmeti samo po relaciji s misaonim subjektom nešto određeno, ili da su zavisni od subjekta. To zaista tvrde subjektivisti (idealistički relativisti), te kažu da je nešto »predmet« samo s obzirom (relate) na subjekt i njegovu misao (ideju). Mi smo protivno tome dokazali da je »predmet« nezavisan i utoliko nešto (biće); a dokazali smo na osnovi razlike između onih predmeta koji su samo misaoni, a bez mišljenja su ništa, i onih koji bez mišljenja nijesu ništa, nego su po sebi nešto i zato nijesu samo misaoni. Misli su dakle ovisne od bitnih

određenosti, i utoliko kažemo da te određenosti objektivno ili apsolutno važe za kojigod misaoni subjekt. —

Još nekoliko riječi o »određenostima«.

Prije smo naveli neke najopćenitije određenosti bića (misaonih predmeta): istovetnost, različnost, supstancijalnost, uzročnost, stvarna egzistencija itd. Već je Aristotel nastojao da najopćenitije određenosti rasporedi i tako sva bića svede u najopćenitije odredbene razrede (kategorije). Osim općenitih ili najviše zajedničkih određenosti, postoje kod pojedinih predmeta i bezbrojne druge određenosti: prostora (gore, dolje, daleko, veliko, okruglo...), vremena (prije, poslije, zajedno), mnogostrukih međusobnih odnošaja (svrhe, uzroka, ugodnosti, potrebe...), i napokon takvih odrenosti koje nužno (bitno, zakonski) spadaju predmetu, npr. protežnost kao određenje tijela, tri stranice kao određenje trokuta, osjetilnost (životinjstvo, animalnost) i razumnost kao određenje čovjeka itd. [Za riječ »određenost« upotrebljavao sam do sada izraz »stvarnost« prema njemačkom Sachverchalt, ali taj posljednji izraz u običnoj upotrebi više označuje »egzistenciju«, obuhvatajući sve što je stvarno ili realno; zato će, držim, biti bolje da ostanemo kod izraza »određenost«, jer je signifikantan i jednoznačan.]

29.) Dotuda bi uglavnom bila nauka čiste logike, koja se obazire samo na relaciju »misao - predmet«, a ne obazire se na našu misao ili na čovjekove načine mišljenja u relaciji s predmetom. To ispituje primijenjena logika. Samo nešto da spomenemo: najopćenitije o razlici suda i pojma — dvostrukog načina kako mislimo o predmetima.

Ja sada čujem sa ulice zaglušnu viku; slušnim osjetilom ja ju zamjećujem ili zapažan, i ona je sad meni svjestita utoliko što ju osjetilnim svojim opažanjem (percipiranjem) doživljujem. Kod toga iskustvenog (opažajnog) sadržaja svijesti nije ostalo, nego se sad u svijesti dogodilo još ovo: kao da sam u sebi izrekao »to viče novinski kolporter«. Sad sam time doživio to da sam izrekao jedan sud. O čemu sudim? O vici; ona je predmet moga (iskustvenog) suda. U izrečenom sudu taj je predmet prvi sastavni član koji zovemo subjekt. Šta o njemu izričem? To, da potiče od kolportera; to ja subjektu suda priričem (prediciram), i zato taj drugi član suda zovemo predikat. Šta je sam sud? Svakako: stavljanje predikata u odnošaj sa subjektom (odnošenje p - s); vika je u odnošaju s kolporterom ukoliko mu pripada kao svome

trajnom realnom nosiocu (»supstanciji«) koji ju proizvodi (kao njezin »uzrok«). Taj odnošaj sadržan je u mom sudu i čini njen smisao. Kakav je zapravo odnošaj? Svakako, odnošaj određivanja: predmet (vika) dobiva po predikatu svoje određenje (od kolportera). To znači, da je predikativna misao (biti kolporter) upravljena ili usmjerena tome predmetu, ili da ga »intendira«. Sud je, dakle, intencionalni odnošaj; on je misao + intencija. (Subjekt suda, kako na tom primjeru vidimo, ne mora da bude misao, nego može da bude — kod iskustvenih sudova — iskustveni objekt.)

Intencionalni odnošaj (u kome sastoji misaona forma suda) morate razlikovati od akta suđenja ili od subjektivnog (mojeg) odnošenja. Sam akt (čin, događaj) suđenja — to da upravo ja sada sudim — pada u ovaj sadašnji (vremenski) otsjek i vezan je uz moj svijesni ja, koji mogu da istovremeno i još drugo što doživljujem zajedno sa suđenjem, napr. ja upravo i doživljujem neugodu radi te vike. Nasuprot, sadržaj suda (tj. odnošaj ove vike sa kolporterom) nema sam po sebi vremenskog obilježja, niti je u tom samom sadržaju uključena veza s doživljujućim ja.

Vika mi je postajala sve neugodnija (jer upravo sada pišem, pa želim biti sabran). Iza nekog vremena kao da sam u sebi izrekao: »kolporter mora sebi zaraditi kruh.« Taj moj novi sud odmah je stao utjecati na neugodno raspoloženje, pa sam s obzirom na životnu potrebu kolportera postajao strpljiv. Zarada kruha ili životna potreba jest predikat kojim određujem subjekt (kolportera): prehrana je svrha njegovu izvikivanju. I opet je, dakle, sud intencionalni odnošaj: upravljenost određenja na objekt. — Imao sam i treći sud (kad sam čuo koje novine uzvikuje): »te vike ne bi trebalo, jer ove novine zastupaju nepravedni i nasilni režim.« Sad sam evo odredio novine s obzirom na njihov politički smjer. — Odmah zatim izreknem sud: »takvi su režimi nekulturni i potkopavaju državne temelje.« I u tome je sudu subjekt (općeniti pojam o nasilnim režimima) intendiran s predikatnim određenjem. Možemo stoga reći, da je kod svakog suda neki (u subjektu shvaćeni) predmet u odnošaju s nekim (u predikatu shvaćenim) određenjem na taj način, da je ovo određenje upravljeno na predmet upravo kao njegovo određenje. Odnos predmeta i određenja zovemo određenost (Sachverchalt).

Sad morate da pripazite na dvostruku »određenost«: m i s a o n u i p r e d m e t n u. Prva je u samom sudu, i znači upravo intencionalnost (upravljenost) ili intendiranje predmeta s predikativnim određenjem; misaona određenost znači: mišljeni predmet + mišljeno određenje. Predmetna (objektivna) »određenost« znači »predmet i njegovo određenje u međusobnom snošaju« — ali bez obzira na mišljenje, nezavisno od mišljenja. To treba da razlikujete zato, jer smo prije utvrdili n e z a v i s n o s t p r e d m e t a o d m i š l j e n j a. Na temelju te nezavisnosti moramo reći da nije isto: određenost samog predmeta i misaona određenost (u sudu).

Upravo po ovoj razlici sad možemo da definiramo i s t i n u: ona znači o v i s n o s t m i s a o n e o d r e đ e n o s t i (= suda) o d o b j e k t i v n e. Kao nezavisna, objektivna je naime određenost m j e r o d a v n a za misaonu određenost (intenciju) — utoliko što ona može da bude u objektivnoj određenosti o s n o v a n a (fundirana), a može i da ne bude, tj. može da se s njome p o d u d a r a ili da joj odgovara i da joj ne odgovara: u prvom je slučaju istinita, u drugom neistinita. Sad je, evo, potpuno izrečena i opravdana naša (objektivistička!) definicija istine. — Da li je sud osnovan ili nije (u objektivnoj određenosti), to može da nam bude samo vjerojatno ili pak sasvim sigurno, a možemo da o tome (s razlogom i bez razloga) sumnjamo. Objektivni razlog za sigurnost jest očitovanje ili nazočnost objektivne određenosti u sudu, tj. uvid u relaciju suda s objektivnom određenosti. [Subjektivni razlozi mogu da budu izvor neobjektivne sigurnosti kao i sumnje. Subjektivni razlozi sa strane mišljenja sastoje u tome što nam relacije predmeta s njegovim određenjima nijesu neposredno ili intuitivno poznate, nego ih moramo upoznati postepeno ili diskurzivno: izvodeći jedne relacije iz drugih. Alogički razlozi u misaonom subjektu potiču od njegovih volitivnih dispozicija prema objektivnoj istini.]

30.) Još nam je napokon objasniti pojmovno mišljenje! Za razliku suda, mi pojmovno shvaćamo neki predmet, kad ga shvaćamo ukoliko je nekako određen, ali n i j e s m o u p r a v l j e n i na koji drugi predmet. Kod pojma nema intencije. Pojam može (po svojoj logičkoj funkciji, u sudu) da bude polazište za daljnje mišljenje u formi suda, tj. za odnošenje dotičnog pojma (kao određenja) s drugim predmetom. Osim toga može pojam da bude cilj suđenja; to je onda, kad hoćemo (napr. kod znanstvenih pojmova) da predmet shvatimo koliko je što potpunije ili jasnije određen i koliko je po nužnim vezama određen. Baš zato što je naše mišljenje

diskurzivno, te ne spoznajemo predmete neposredno ili intuitivno u svima njihovim relacijama, od potrebe je da čestokrat mnogostrukim odnošenjem (suđenjem) dolazimo do pojma o predmetu ili do toga da ga shvatimo objektivnije prema prijašnjem našem pojmu. U tome sastoji razvitak pojmovnog sadržaja. Dakako, mi možemo misaono shvatiti (pojmiti) predmet s obzirom samo na neko njegovo određenje, tj. samo s jednog određenog stajališta, napr. kad pojmimo vodu kao životno sredstvo, kao razorni element, kao kemijsku supstanciju itd. To će reći, mi ne moramo shvatiti predmet u svima njegovim relacijama; kad bi nam sva njegova odredivost (ekstenzivno) bila poznata, to bismo ga onda u apsolutnom smislu pojmili. Jednako ne mora pojam da izriče »metafizičku bit« predmeta, tj. ono određenje koje konstituira predmet po njegovoj nužnoj udešenosti ili povezanosti (zakonitosti); takav je pojam cilj mišljenja, jer nam po njemu biva predmet potpuno poznat. Samo onda možemo reći da s v a k i pojam izriče bitno određenje, ako s izrazom »bit« označujemo koje mu drago određenje predmeta — u relaciji s nekim naročito postavljenim gledištem. Da ovo pitanje pojmovnih predmeta objasnimo, treba znati: kako n a s t a j e pojam ili na koji način pojmovno shvaćamo. To opet spada, kako znte, na p s i h o l o g i j u — jer se psiholog zanima za u v j e t e i n a č i n d o ž i v l j a j n o g (s v i j e s n o g, p s i h i č k o g) d o g a đ a n j a, kojim svijesni subjekt (ja) pojmovno shvaća predmete (dok logičar gleda samo na pojam koliko je već nastao ili koliko se gotov nalazi u svijesti — i to s obzirom na njegovo izricanje predmeta). Zato ćemo se letimice osvrnuti na psihologijsku nauku o poimanju; samo ukoliko će nam otud postati jasan pogled na »bîti« kao predmete pojmova. Pitanje je, dakle: kako se misaona sfera nadovezuje na predmisaonu, doživljajnu (čisto iskustvenu) sferu?

Dijete prima (recipira) osjetilne utiske ili »slike« pojedinih ljudi: Petra, Pavla ... Ovi osjetilno opaženi (percipirani) sadržaji svijesti mogu se — kao predodžbe — obnoviti (reproducirati). Ove se slike (opažajne i predodžbene) međusobno udružuju (asociiraju) po relacijama sličnosti i različnosti. Svaka novo pridošla slika ulazi u otprijašnji inventar djeteta, tj. dijete apercipira ili usvaja novu sliku zajedno sa starima. Ovim procesom receptivnog spoznavanja (shvaćanja) dolazi do »opće predodžbe« tj. do n e j a s n e s l i k e onih određenja (tjelesnih osobina) koje su pojedinim ljudima zajedničke ukoliko ih skupno obilježuju — ali n e i onih određenja po kojima se očituje z a k o n i t o s t predmeta. Dotuda doseže

r e c e p t i v n i mehanizam spoznanja — a nadovezuje se na ovu bazu samostalna ili s p o n t a n a aktivnost mišljenja ovako:

U refleksno (osvrtno) opaženoj osjetilnoj građi (senzitivnom, receptivnom materijalu) — tj. u pojedinačnim slikama kao i u općoj predodžbi — stavljamo dijelove u međusobne odnošaje, i to ne samo one dijelove kojima su obilježene »slike« o ljudima, nego mi ove slike također stavljamo u odnošaj s drugim slikama, napr. o nekim životinjama. Ovako svestranim r e f l e k s n i m o d n o š e n j e m ili relativiranjem (a tu već izbija diskurzivni karakter mišljenja: u pronađenom, primljenom ili danom materijalu polaziti postepeno daljnjem shvaćanju) omogućeno je da r a s t a v l j a m o (analiziramo) zajedničke elemente i nezajedničke, i da tako r a s t a v b e n o (analitički) o d v a j a m o nezajedničke a o d u z i m a m o zajednički moment, napr. kod svih ljudi to da su animalna (senzitivna i pokretna) bića jednako kao i sve životinje. To je na odvojni i oduzetni ili a p s t r a k t i v n i način shvaćeno konstitutivno određenje čovjeka; ali za razliku od životinja shvaćamo čovjeka ukoliko je sposoban misliti ili razumski spoznavati, a ovo mu određenje sa prijašnjim s p a j a m o (sintetiziramo). Pomoću tih operacija shvaćamo ono što je kao određenje općenito za sve pojedine ljude; pa zato možemo takvo određenje da priričemo (u sudu) pojedincima. S takvim određenjem shvaćeni predmet kažemo da p o i m a m o ili da imademo (o čovjeku) pojam. Za razliku od asocijativno stečene »opće predodžbe« mi sad j a s n o shvaćamo zajedničko određenje, a osim toga znamo da je predmetu ovo određenje zakonsko ili bitno, tj. da je u »čovjeku« n u ž n o s a s t a v l j e n a animalnost i razumnost.

Sad uzmimo drugi primjer poimanja. Kod nekog čovjeka shvaćam ova određenja: prijatelj, pravedan, pametan. To su tri pojma o jednom predmetu. Kako sam do njih došao ili na temelju čega znam da je taj čovjek i prijatelj i pravedan i pametan? Svakako na temelju iskustva: o svome prijatelju imam osjetilnu sliku, a osim toga sam ga u društvenom doživljavanju upoznavao, i na temelju doživljajnih (iskustvenih) sudova došao sam do navedenih pojmova o njemu. Kad mislim na njega (kad ga poimam) kao prijatelja, onda pri tom o d m i š l j a m ili a p s t r a h i r a m sve osim onoga što sad uzimam u obzir (tj. da je prijatelj). Ono što n e u z i m a m u o b z i r ili što odmišljam, to je sad za mene sporedno, nevažno, nebitno — a »b i t n o« je tome protivno, tj ono što je o d m i š l j a j n o (a p s t r a k t i v n o) s h v a ć e n o. Jedanput sam pojmovno ili odmišljajno shvatio to da je prijatelj, drugiput da je pravedan i napokon da je pametan. To su »bitna« određenja utoliko što je kod svakog pojedinoga od njih odstranjeno ili odvojeno ili odmišljeno sve drugo čime je dotični čovjek određen. Tako, dakle, možemo izraz »bit« uzeti — u najširem smislu — za s v a k i apstrakcijom stečeni misaoni predmet. (Metafizička bit jest ono predmetno određenje, kojim je predmet stavljen u rodnu i vrsnu zakonitost.) Prema tome nemaju pravo (neki neoskolastici) koji prigovaraju skolastičkoj logici, po kojoj su bîti predmeti pojmova. Niti imadu pravo oni, koji prigovaraju skolastičkoj psihologiji, kad uči da pojmovi nastaju apstraktivnom funkcijom. (Za predmet kažemo da je apstraktan ili od subjekta dekonkretiziran — na pr. prijateljstvo, pravednost, pamet — kad ne uzimamo u obzir onaj subjekt s kojim bi kao određenjem bio »srašten« ili konkretan.)

Spominjem se ovdje našeg filozofa F r a n j e M a r k o v i ć a, koji me je često posjećivao (od g. 1912.), posuđivao od mene knjige i zanimao se za skolastičku filozofiju. Kako je bio naučno iskren i duboko savjestan, dokazom je i činjenica da se nije ustručavao raspitivati na području skolastičke filozofije i za najelementarnije stvari, koje sam mu po svojoj tadašnjoj spremi kušao objašnjavati. Tako je prigovarao aristotelovskoj teoriji o apstrakciji, jer da bi po toj teoriji imala apstraktivna tvorba da oduzima misaone (pojmovne) sadržaje iz fantazije. Međutim poznato je da »phantasmata« kod Aristotela i u skolastici znače »perceptivni (i reproduktivni) sadržaji«, od kojih apstrahiramo kod pojmovnog predmeta (metafizičke biti).

31.) Da završimo genezu pojmova s jednom za psihologiju znamenitom konstatacijom! Nijedna od navedenih funkcija u procesu poimanja (refleksno relativiranje, analiza, apstrakcija, sinteza) n i j e r e c e p t i v n o g karaktera — iako se svaka bavi receptivnim sadržajima ili »slikama« —, nego im svima spada s p o n t a n i karakter zbivanja, tj. sa svima samostalno radimo ili činimo, i zato kažemo da ukupno tvore a k t i v n u s f e r u m i š l j e n j a (u razlici prema senzitivnoj sferi). Još i ovo: misaona aktivnost nije sastavljena (komponirana) sa senzitivnim funkcijama, tj. u navedenim pojmovnim funkcijama n e m a n i k o j e f i z i o l o š k e k o m p o n e n t e, kakva se nalazi u senzitivnom shvaćanju. Zato kažemo da je refleksno relativiranje, analiza, apstrakcija, sinteza — č i s t o p s i h i č k a ili d u h o v n a (s p i r i t u a l n a) a k t i v n o s t. Misaoni je čovjek duhovno biće, tj. po psihičkom izvoru

(uzroku) misaonog života on je duhovne, od tijela (materije) nezavisne naravi. Protivnici ovoga (spiritualističkog) nazora mogu da kažu 1.) ili samo to da u čovjeku za njegov duhovni život ne postoji duhovni uzrok (= supstancijalna duša), ili 2.) još i to da ne postoji ni duhovni život. U prvom slučaju primorani su zabaciti načelo uzročnosti; u drugom su slučaju primorani za misaone funkcije — refleksno relativiranje, analizu, apstrakciju, sintezu — pokazati fiziološku (moždanu) kompoziciju, a to je nemoguće već zato što ove funkcije nijesu receptivne ili vezane na osjetilne organe. Dakle: činjenicom mišljenja oduzet je svaki temelj materijalizmu.

32.) Naše logičko razmatranje o mislima ograničili smo prema empirijski psihološkom aspektu (o postanku mîsli) — sve do filozofijskih, upravo metafizičkih pitanja o neempirijskom izvoru mišljenja i njegove naravi (o duhovnosti misaonog ja ili razumne duše).

Sad još, napokon, povucimo oštru granicu prema noetici. Njezin je predmet »noesis«, spoznaja ili istinito mišljenje. Budući da su naši sudovi istiniti odnosno neistiniti, zato se istinito mišljenje nalazi u formi sudova (a ne pojmova). Noetika, dakle, ispituje istinitost sudova. Na pitanju o istini razilazi se noetičar od formalnog logičara. Kažem »formalnog«, jer i noetika je logika — ali »materijalna«: u tome će sad iskrsnuti njihova razlika. Dok formalna logika (obično nazivana samo »logika«) gleda na misaone forme — pojmove, sudove i njihove spojeve (u zaključivanju) — ne pitajući pri tom i za osobiti karakter sudova ukoliko imadu istinitu vrijednost, materijalna logika stoji upravo na posljednjem gledištu. Logičar se zanima za misaone forme i to napose u vidu njihova cilja — a to je: istinito znanje ili spoznaja nekog predmeta. Mi naime, mislimo, zato da spoznamo istinu o nečemu; mišljenje ima utoliko svrhovito (teleološko) značenje. Ali logičar samo pretpostavlja da istina postoji, a da se ne zanima: šta je istina, i o čemu smo sposobni imati istinu. Logičara zanima pitanje: koji su najopćenitiji (o bilo kojem predmetu) misaoni uvjeti da budemo na putu k našem cilju — istini? U čemu sastoji ili od čega zavisi ispravnost (pravilnost) mišljenja? Noetičar je, nasuprot, upravljen prema samoj istini — pitajući: od čega to zavisi da su neki sudovi istiniti? Ispravni put do istine i sama istina — to se dvoje svakako razlikuje, jer vi možete da dugo vremena bez pogreške (ispravno) mislite o nečemu, a još ne znate šta je istina o tome. Do istine dolazite češtoput na osnovu spajanja mnogih sudova, tako da jedan sud iz drugoga izvodite, a pri samom tom izvođenju možete neispravno postupati i time načiniti logičku pogrešku (paralogizam) — skrenuvši tako sa pravog puta k istini. Ta je, dakle, ispravnost zapravo formalna strana u procesu spoznavanja, dok ono o čemu mislimo (= predmeti), možemo nazvati »materija« mišljenja. Noetičar ili materijalni logičar pita: o kojoj »materiji« možemo imati istinite sudove ili koja je granica istinite spoznaje i šta uopće znači istina? To su opća pitanja (opće noetike); a napose treba znati: na koje načine ili kojim se putovima (metodama) dolazi do nekih istina na pojedinim znanstvenim područjima (posebna noetika).

33.) Po objektivističkoj (skolastičkoj) definiciji istina je očitovano (očevidno, evidentno) podudaranje suda s objektivnom određenošću, ili osnovanost (fundiranost) misaone relacije u objektivnoj određenosti. To znači, da je objekt po svome određenju mjerodavan za misaoni (sudeći) subjekt ili da je subjekt o njemu ovisan. Tu ovisnost moramo, dakako, kao objektivisti da dokažemo; jer subjektivisti uče protivno — da su objekti spoznaje ovisni od spoznavajućeg (misaonog) subjekta. [Franjo Marković stavio mi je i ovaj prigovor: »Vi skolastici naprosto pretpostavljate objektivnu vrijednost istine — a na tom temelju možete, naravski, izgraditi čitav filozofijski sistem«. No, da je taj prigovor bez temelja, dokazom su skolastičke noetike koje nastoje da kritički utvrde objektivističku definiciju istine. Napose je to zadatak neoskolastike.]

Najprije nam je pred očima misaoni, upravo sudeći spoznajni subjekt. [U knjizi »Temelji filozofije« na str. 166, drugi redak odozgo, stoji štamparska pogreška »objekt« namjesto »subjekt«.] Kao takav, on intendira objekt. Da li intendirajući (sudeći) subjekt ima pred sobom nezavisni objekt? Odgovoreno je već prije. Svijesni sadržaji opažajne sfere (osjetilne i doživljajne, napr. crno, bijelo, stol, knjiga, zatim sjećanje, nada, . . .), kao i pojmovni sadržaji postoje i nezavisno od suđenja, a jednako nezavisno postoje i ona određenja, koja tima sadržajima kao objektima prediciramo. Spoj (sinteza) predikativnog određenja sa subjektom (= objektom), tj. sam sud osnovan je, dakle, u nezavisnoj određenosti objekta. To smo dokazali na pojedinim primjerima sudova (ovo crno i bijelo jest različno, $7 + 5 = 12$, svako nastajanje ima svoj uzrok).

O opaženom ovom »crnom« i ovom »bijelom« (ne crnom) imamo sud, koji izriče »ovu različnost« (neistovetnost jednoga i drugoga). Odmišljajući oba termina relacije različnosti (tj. ovo crno i ovo bijelo), ostaje nam pojam različnosti. Taj pojam nije tek subjektivna konstrukcija, jer je nastao apstraktivnom tvorbom na osnovi opažajnog suda o konkretnoj različnosti (između ovog opaženog crnog i bijelog) — a taj je sud objektivno istinit. »Različnost« kao objekt općenitog pojma također je, dakle, nezavisna od misaonog subjekta. — Zar se možemo tim pojmom služiti samo kad sudimo o iskustvenim (opažajnim, pojavnim) objektima? Tako uče pozitivisti, ali krivo, jer je »različnost« dekonkretizirana, tj. znači nešto određeno — a to je odnošaj između dva svoja nosioca ili termina — što nije »srašteno« s opažajnim ili pojavnim terminima. Zato možemo taj pojam priricati i neiskustvenim objektima. Jednako važi za pojam uzroka (kao i za druge kategorije); nije, dakle, opravdan Humeov nazor da »uzrok« označuje samo opažajne (pojavne) objekte. [U knjizi »Temelji filozofije« na strani 143, 4. redak odozdo, pogrešno je »pojmovni« namjesto »pojavni«.]

34.) Pošto su pojmovi o osjetilno iskustvenim objektima apstraktivne tvorevine, koje nastaju na osnovi osjetilno opažajnih sadržaja svijesti, a ovi su sadržaji ovisni od izvansvijesnih stvari, zato ovi pojmovi važe za izvansvijesno realne objekte — dakako, ne ukoliko su opažajni ili pojavni (jer kao takove ih opažamo, bez odmišljanja). Iz empirije stečenim pojmovima shvaćamo, dakle, one objekte (i njihove odnose) koji realno egzistiraju, a nijesu pojavni (fenomenski, nego — kaže Kant — noumenalni: stvari po sebi). Vi se kao prirodoslovac služite pojmovima: tvar, razlika, sila, zakon, uzrok, atom, život itd. Ovim pojmovima shvaćate predmete ne opažajno, tj. ne ukoliko ih osjetilno opažate ili ukoliko se vašim osjetilima pojavljuju: jer, kako vam je poznato, vi s ovim pojmovima nastojite doznati i ono što nikako nije opažanju pristupno ili što je nepojavljivo, napr. oblik i kretanje zemlje, buduća pomrčina sunca i mjeseca itd. Dekonkretiziranost pojmova omogućuje nam, dakle, da smo sposobni za objektivne spoznaje i preko opažajne ili iskustvene granice realnog svijeta. A time je omogućena i metafizička spoznaja — o uzrocima realnog svijeta kao cjeline. Jer samo je u tome razlika između vas kao prirodoslovca i metafizičara, što se vi krećete na jednom području ili isječku realnog svijeta, dok

metafizičar obuhvata njegov totalitet. Budući pak da pojmovi nijesu vezani na iskustvene (opažajne, pojavne) objekte, nego izriču nepojavnu realnost, zato je pojmovima pristupna ili dohvatna sva, a ne tek djelomična realnost. Budući da u tu svrhu služe metafizici isti pojmovi kojima se i vi u vašoj znanosti služite (napr. pojam uzročnosti), zato je na istoj znanstvenoj bazi omogućena i metafizička spoznaja: o tjelesnom svijetu, o duši i o Bogu (kozmologija, psihologija i teodiceja).

Napomenuli smo da ima predmeta koji egzistiraju nezavisno od svijesti i da ih možemo spoznati, ali ovo (uz pitanje o spoznajnoj objektivnosti) najvažnije pitanje u noetici treba i ovdje da još letimično objasnimo.

DA LI OBJEKTIVNA STVARNOST EGZISTIRA IZVANSVIJESNO, I DA LI JU (KAO TAKOVU) MOŽEMO SPOZNAVATI?

35. a) Najprije pitajmo: da li ima nekih o b j e k a t a, za koje možemo nesumnjivo znati da egzistiraju izvan naše svijesti, upravo n e z a v i s n o o d s v i j e s t i. Poznato je da su osjetilno-opažajni (perceptivni) predmeti zbiljski ili r e a l n i u samoj svijesti (imanentno, konsciencijalno), napr. sve što vidimo, dotičemo, čujemo... Osim što su usvijesno realni, mi svi držimo da su opaženi predmeti realni također nezavisno od ičije svijesti (ekstrakonsciencijalno, s obzirom na svijet transcendentno). Ali ova naša svakidašnja nekritična (naivna, neznanstvena) pretpostavka postala je među filozofima predmetom sumnje, pa se pitalo: da li je zaista tako kaošto svi držimo? Nijesu li opažene stvari s a m o nešto unutar naše svijesti, samo svijesno doživljeni predmeti, kojima ne odgovara ništa izvan svijesti?

To je pitanje važno, već zato što smo dokazivali objektivističku tezu na temelju s v i j e s n e sfere, u kojoj su osjetni predmeti naših sudova. Šta je s tima osjetnim predmetima — izvan svijesti? Da li izvansvijesno e g z i s t i r a j u, i da li im spoznajemo izvansvijesne s t v a r n o s t i? Nama je glavno pitanje da li spoznajemo metafizičke predmete, ali dosad smo samo toliko dokazali da možemo o njima imati objektivno istinite sudove — a nijesmo dokazali da takvi sudovi vrijede za i z v a n s v i j e s n o r e a l n e o b j e k t e i n j i h o v e s t v a r n o s t i. U pitanju je dakle izvansvijesna realnost, i to empirička i metafizička.

Neki su filozofi (noetičari) naučno zastupali pretpostavku običnog, nenaučnog (naivnog) realizma, da mi n e p o s r e d n o o p a ž a m o izvansvijesne stvari. Ali ta je pretpostavka kriva, neosnovana; a po njoj, dakako, nije ni bilo posebno pitanje da li stvari izvansvijesno egzistiraju. Protivno toj pretpostavci činjenica je, da se neposredno u našem opažanju nalaze predmeti koliko su nam svjestiti, upravo koliko su opaženi (napr. štap u vodi izgleda kao da je prelomljen, tj. ukoliko je opažen, ne egzistira izvan svi-

jesti); zato se moramo pitati, da li egzistiraju izvansvijesne stvari. Kako to možemo spoznati, tj. kako ćemo na stavljeno pitanje odgovoriti?

Treba naći prelaz iz svijesti k izvansvijesnim stvarima. Gdje je taj most? Ako ga pronađemo, i ako d o k a ž e m o da postoji izvansvijesna realnost, onda smo k r i t i č k i r e a l i s t i.

To nije teško dokazati, čim pretpostavimo da je objektivno istinito n a č e l o u z r o č n o s t i (princip kauzalnosti), koje glasi: sve štogod se zbiva ili događa, mora imati svoj uzrok (sve promjenljivo jest prouzročeno). Iz unutrašnjeg opažanja stečeni sud: »što se zbiva, ima svoj uzrok«, postaje objektivno istinit ili nuždan (za koje mu drago zbivanje i makar za neopaženi uzrok) na taj način, da dokažemo protuslovnost neprouzročenog zbivanja. (Sad to nećemo dokazivati.)

S ovim načelom spojimo jednu činjenicu! U našoj svijesti zbiva se to, da osjetilno opažamo; mi doživljujemo različne osjete (boje, zvukove...), a sve se to događa podraživanjem osjetilnih organa (oka, uha...), dakle ovisno od podražujućih uzroka, tj. izvansvijesnih stvari.

b) Drugo je sad pitanje; da li su realne (tako ćemo odsad nazivati samo izvansvijesne) stvari u p r a v o t a k v e kako ih opažamo.

S t r o g i realisti kažu da jesu, dok u m j e r e n i uče da su samo neka (primarna) svojstva — protežnost, oblici, veličine... — sasvim jednaka opaženim svojstvima, dok su druge (sekundarne) kakvoće — boje, zvukovi, toplina... — samo uzročno realne. Prema tome možemo na temelju opažajnih sadržaja upoznavati objektivnu stvarnost realnog svijeta.

36) Kad ne bismo mogli ništa više spoznati nego samo koliko opažamo izvanjski svijet, ne bi postojala nikoja prirodna znanost: jer znanost ide za tim da upozna zakone, tj. da spozna ne samo opažene činjenice, nego i ono što je općenito, nužno. Zato se pita: ima li nešto u našoj svijesti, na temelju čega možemo spoznati o p ć e n i t e i n u ž n e s t v a r n o s t i u r e a l n o m s v i j e t u?

Ima; to su o p ć e n i t i p o j m o v i, pa o p ć e n i t i i n u ž n i s u d o v i, kojima je objektivna istinitost zajamčena u našem iskustvu.

Sad se pozivamo na misaonu ili razumsku (intelektualnu, racionalnu) sferu spoznanja; a prije smo se zaustavili samo kod perceptivne (senzitivne) sfere. Onda smo dokazali svezu između percep-

tivne svijesti i realnog svijeta, a sad se pozivamo na svezu razumske sfere s perceptivnom. Tu svezu tumače psiholozi na razne načine:

1.) Senzualisti (nominalisti) kažu da je sve naše znanje senzitivno, a osim toga imamo općenite riječi (nomina), kojima ne odgovara neko posebno znanje. Konceptualisti priznaju (kao psiholozi) da imademo općenite pojmove, tj. da možemo shvaćati nešto općenito — a ne samo da opažajno znamo ono što je pojedinačno (ovdje i sada) —, ali kažu (kao noetičari, tj. kad se pitaju da li pojmovi važe za realne stvari) da pojmovima ne odgovara u realnim stvarima ništa općenito i nužno.

2.) Racionalisti uče da su pojmovi neovisni od senzitivne sfere. Odgovara im realni svijet, koji se ne nalazi u senzitivnim stvarima.

3.) Intelektualistički empiristi uče da intelekt iz empirije oduzima (apstrahira) i na taj način poima ono što je općenito ili bitno. Sveza između intelektualne i empirijske (senzitivne) sfere jest ta, da pojmovi nastaju ovisno od senzitivnih objekata; a budući da ovi realno egzistiraju, zato i pojmovi imadu realnu vrijednost.

Po nauci intelektualističkog empirizma (o postanku pojmova) možemo upoznati realne stvarnosti ukoliko su općenite i nužne, i to zato možemo, što pojmovi izriču bitne (općenite i nužne) stvarnosti, koje apstraktivno pronalazimo u senzitivnoj sferi, a ta je opet ovisna od realnog svijeta. Osim pojmova imamo općenite i nužne sudove, kojima je istina (induktivno) zajamčena u senzitivnoj sferi (u opažajnim sudovima), napr. da je svaki pa i čovjekov organizam smrtan. Ovakvi sudovi imadu realnu vrijednost, jer je opažanje ovisno od realnog svijeta; a pošto na temelju opažajnih sudova dolazimo do općenitih i nužnih sudova, zato su i oni spoznajno sredstvo za realne stvarnosti. (Posebna su pitanja o načinima kojima dolazimo do općenito nužnih ili znanstveno empirijskih sudova).

37.) Da li možemo spoznati metafizički realne predmete?

Mi želimo da razumnim putem (dokazivanjem) spoznamo da li realno egzistira Bog, duša, moral, religija itd., a da li je ta naša želja ostvariva ili nije, to zavisi od pitanja: može li uopće naš razum da prehvati (transcendira) empirijski realnu sferu, i da spozna realno metempirijske (metafizičke) objekte i stvarnosti?

Da zaista može, dokazuje to što naši pojmovi i sudovi ne izriču samo empiričke objekte ukoliko su empirički (pojedinačno opaženi), nego ukoliko su općeniti (univerzalni), napr. pojam zbivanja i pojam uzroka sastavljen je u nužnom sudu: »svako zbivanje ima svoj uzrok.« Pomoću ovog načela uzročnosti možemo spoznati Boga kao uzrok svijeta i dušu kao uzrok svijesnog života. Ako nam (u teodiceji) uspije dokazati da sve zbivanje u svijetu nema potpunog svog uzroka u svijetu, onda ćemo zaključiti da uzrok postoji izvan svijeta. Ako nam uspije (u metafizičkoj psihologiji) dokazati da svijesni život nema dovoljnog uzroka u tijelu, izvest ćemo otuda da postoji duševni uzrok. Na metafiziku dakle spada zadaća da to dokazuje, a nas samo zanima da li je takvo dokazivanje uopće moguće. Da jest, proizlazi otuda što se metafizičko dokazivanje oslanja na princip kauzalnosti, a on nije ograničen na empiriju, tj. on ne vrijedi samo za uzroke koji su nam iskustveno poznati. O tome je bilo govora kad smo pitali za objektivnost metafizičke spoznaje, a sad je u pitanju realnost; nju dokazujemo na temelju toga što pojmovi i neposredno evidentni sudovi imadu realnu vrijednost. Ovom noetičkom naukom (metafizičkim realizmom) filozofija je sebi osigurala ili opravdala temelj metafizičke nauke, tj. dokazala je da možemo znanstvenim (logičkim) putovima postizavati istine i o realnim metafizičkim predmetima, upravo kako ih postizavamo u empirijskim znanostima o empirijski realnom svijetu. I filozofija, dakle, kad ispituje metafizički realne stvarnosti, može da postigne znanstveno opravdane objektivne istine. To znači da nemate više nikojeg uporišta za sumnju (skepsu) o mogućnosti znanstvene (teoretske, logičke, racionalne) metafizike; ne možete biti ni pozitivist (agnostik, modernist), koji ne samo što sumnja, nego upravo negira mogućnost znanstvene metafizike.

RAZLAZ FILOZOFIJSKIH SMJEROVA NA PROBLEMU ZNANJA I ISTINE

»Naša duša proživi duže u bludnji nego u spoznaji istine; jer spoznaju istine jedva postizava nakon dugovremenog istraživanja« (Sv. Toma, In III de An. 4)

38.) Kako se objekti nalaze u subjektu i njegovim sudovima, ili kako su u našem znanju sadržani predmeti toga znanja, ukoliko je istinito?

Samo kao senzacije — odgovara senzualizam. Senzacije ili osjeti — boje, glasovi, toplina, pritisak... —, to je jedino o čemu mi sudimo. Zbroj svih senzacija (s) jest naše ukupno znanje (Z).

$$Z = s + s + s + \dots$$

Nije tako, kažu drugi. U iskustvenom znanju (empiriji) imade osim senzacija i neki plus, tj. neka spoznajna aktivnost (a), koja je vezana uz senzacije i s njima zajedno sačinjava empiriju (e). Tako uči senzualistički empirizam. Taj nazor mogao bi imati formulu:

$$Z = \underbrace{(s + s + s) + a}_{e}$$

Ali, ni tako nije, kažu treći, osobito matematičari i metafizičari. Pravo znanje jest ono, koje ima karakter općenitosti i nužnosti, a osjetilno iskustvo (senzitivna empirija) nema tog karaktera. Moramo dakle pretpostaviti razumsku ili racionalnu aktivnost (r), koja je prediskustvena ili apriorna (ap), tj. na kojoj se

osniva i empirija (e), a dakako matematika (ma) i metafizika (me). Taj se nazor zove racionalizam. U formuli bi bio:

$$Z = ap = r \begin{cases} ma \\ me \\ e \end{cases}$$

Senzualizam je zastupao već Protagora (u 5 v. pr. Kr.), a protivnik mu je bio Sokrat.

Šta je znanje? Kako dolazimo do znanja?

Protagora (kao psiholog) odgovara: Jedino putem naših osjetila; a znanje sastoji isključivo od osjeta (senzacija). Protagora je dakle senzualist (osjetoznanac).

Šta je istina? Po čemu je nešto istina?

Protagora (kao logičar) odgovara: Istinito je znanje putem osjetila stečeno uvjerenje pojedinog čovjeka. Istina vrijedi samo s obzirom na (relate ad) pojedinačni subjekt, tj. čovjek je mjerilo svega znanja.

Taj nazor zovemo senzualistički relativizam.

Sokrat: Kad bi samo osjeti bili sve naše znanje — šta otud slijedi? Čuti neki nepoznati govor, značilo bi isto što i razumjeti ga. To je jedan Sokratov odgovor Protagori.

Drugi: Po čemu Protagora znade da imamo samo osjete? On toga ne zna nikojim osjetilom, tj. toga mu ne kaže ni vid, ni sluh ni koje bilo osjetilo, nego on to znade nekim drugim znanjem.

Treće: Kad bi naše znanje sastojalo samo od osjeta, mi bismo znali da je pojedini čovjek (Petar) velik, crn i ovog oblika, a drugi (Pavao) da je malen, plav i drugog oblika, tj. znali bismo samo ono što je na ljudima pojedinačno i promjenljivo, a nikad ne bismo znali ono što je nepromjenljivo i svima zajedničko ili bitno, tj. ono po čemu je svak od njih čovjek. Mi imamo i pojmovno shvaćanje (znanje). — Pogotovo ne bismo imali pojmove o neosjetnim predmetima: o pravdi, o slobodi, o istini itd.

Četvrto: Protagora kaže, da svako znanje važi kao istina samo za pojedinca — a za koga važi ova njegova tvrdnja? Imala bi jamačno da važi za svakog čovjeka. Protagorin je, dakle, relativizam u sebi protuslovan.

Napokon, pretpostavimo li Protagorin nazor, onda ne znamo zašto Protagora hoće da druge ljude poučava: tà svakom je njegovo uvjerenje mjerodavno, i Protagora ne može da bude bolji učitelj od drugih. Zašto bi, uostalom, bio čovjek iznad svake životinje, koja

također osjeća? Očito i Protagora drži da je istina nešto takovo, što ne proizlazi iz osjetilnog čovjeka, nego je o njemu neovisno.

Tako je otprilike Sokrat razgovarao s Protagorom. On je uočio posljedice Protagorinog shvaćanja i njegove pretpostavke, te je na taj način (ironički) pokazao neodrživost toga shvaćanja.

Dvostruki je rezultat: 1) u našem znanju ima i neki plus osim osjeta. Psihološki je senzualizam neispravan nazor. 2) Po čemu je nešto istina? Koje je njezino mjerilo (kriterij)? Da li ona važi samo s obzirom na senzitivni subjekat? I taj je senzualistički relativizam neispravan nazor, jer osim osjetnih i pojedinačno subjektivnih (relativnih) istina ima neki plus, tj. ima također općenitih i nužnih istina.

Sokrat je u grčkoj filozofiji prvi (proti sofistima) postavljao nove temelje psihologiji i logici. Proti psihološkom senzualizmu isticao je razum (intelekt), koji stvara općenite i nezorne pojmove. Taj njegov nazor zovemo psihološki intelektualizam.

Proti logičkom relativizmu isticao je da istina nije samo relativna ili subjektivna, tj. da joj nije izvor (mjerilo) u subjektu, nego da je ona mjerilo za spoznajni subjekt. Tj. relativisti kažu da istina izvire iz znanja (pojedinog subjekta) i prema tome da je promjenljiva kao što je i samo znanje. A jer je promjenljiva, zato je nesigurna, tj. nema nesumnjive istine. Ali, kaže Sokrat, ako je i sve promjenljivo, ova sama konstatacija jest nepromjenljiva istina. Ako svaka istina važi samo za subjekt (= relativizam), onda sama ova tvrdnja važi ipak nesumnjivo, za svaki subjekat i neovisno od njega ili apsolutno. Nesumnjivo je barem to da zaista sumnjamo ili mislimo. Sumnjači ili skeptici sebi protuslove.

To je isticao i sv. Augustin i Descartes.

39.) Senzualistički empirizam zastupao je Hume (u 18. v.).

Priznaje da postoji spoznajni plus osim senzacija, tj. neka spoznajna aktivnost, ali je ona vezana uz senzacije. Na njima se osniva sve naše iskustveno znanje (empirija).

I taj je nazor neispravan.

Prvo zato, jer se empirija osniva na logičkim načelima, kojih ne dobivamo iz osjeta, i čija se istina ne osniva na osjetima.

Drugo, po ovom nazoru ne bismo protumačili matematičko i filozofijsko znanje. Empirist (iskustvoznanac) hoće da protumači empiriju, a pri tom ne pretpostavlja da se ona osniva na nečemu prediskustvenom (apriornom) tj. na logičkim načelima. U toliko je već ispred Humea bio u engleskoj filozofiji empirist Bakon Verulamski i Locke (17 v.). Ali oni priznaju matematičko, pa čak metafizičko znanje, u kojem nema empirijskih sadržaja.

U psihološkom smislu mora se dakle reći, da Locke nije empirist, ako se tim izrazom hoće naša spoznaja ograničiti na empiriju. Jer Locke priznaje, rekosmo, i neempirijsko znanje. Ali on je empirist u logičkom smislu, jer ne zna da se i empirijske istine osnivaju na logičkim zakonima, dakle na neempirijskom znanju. To je uvidio Leibniz i Kant.

Locke drži da se istina osniva na samom znanju ili na psihičkom subjektu. Utoliko je on psihologist. Proti njemu je Leibniz isticao da imade i takvih istina, koje su od spoznajnog (psihičkog) subjekta neovisne.

40.) Racionalizam je zastupao Platon (4. v. pr. Kr.).

Osjetno iskustvo (senzitivna empirija) nije pravo, istinito, znanstveno znanje, jer nije općenito i nužno. Takvo se znanje osniva na apriornom razumu ili umu (ratio). Kako se osniva? Psihološki, tj. sve znanje izvire iz prediskustvenih (apriornih) pojmova.

Da je taj psihološki racionalizam neispravan, vidimo po tome što je početak i razvitak znanja ovisan od osjetilnosti.

Leibniz (17 v.) se pitao: po čemu znademo da je nešto istinito?

To znademo ne na osnovi empirije (empirijskog subjekta), nego neovisno od nje. Imade takovih spoznaja, koje su same u sebi neposredno istinite, za koje je um ili razum (ratio) neposredno siguran da su istinite. To znači da su nam takve istine (»ideje«) »urođene«. Nema u razumu ništa čega nije bilo u osjetima — rekao je Locke, a Leibniz dodaje: osim samog razuma, tj. osim naše mogućnosti da nešto shvatimo kao istinito samo po sebi ili da smo neposredno sigurni, da istinu spoznajemo i neovisno od empirije (= apriori = urođeno). Leibniz je logički racionalist (umnoznanac).

Već je ispred Leibniza Descartes (17 v.) tražio nesumnjivo istinite spoznaje neovisno od svake empirije. I rekao je: nesumnjivo — i onda kad sumnjam — jest to da mislim, i da eo ipso egzistiram. »Cogito ergo sum«.

Descartes je zaboravio, da je i ova istina samo onda nesumnjiva, ako pretpostavimo da je istinito načelo protuslovlja. Logička su dakle načela temelj istine, pa i ne samo ove nego svake. Logička načela važe za sve stvari, ona su mjerodavna i za misaoni subjekt, tj. logička načela nijesu ovisna od misaonog subjekta. Descartesovo je stajalište neispravno zato, što on drži da je najsigurnija istina jedino ova o misaonom subjektu (cogito ergo sum), dok su neposredno sigurna logička načela, na kojima se osniva svake druga sigurnost.

Descartes je subjektivist, jer drži (kao i Leibniz) da racionalni (misaoni) subjekt sam u sebi nosi jamstvo ili kriterij istine, da je on sam po sebi, ne posredno siguran (to znači razumsku »urođenost«).

Kod racionalizma otpada empiričko znanje (empiristički subjekt) kao osnov istine, i ostaje razum kao njezin osnov — neovisno od empirije (apriorno).

41.) Kant je filozofirao ovako:

Engleski (Hume-ov) je senzualizam neodrživ, jer nam ne objašnjuje općenitost i nužnost spoznaje. Njemački (Leibnizov) je racionalizam također neodrživ, jer ne objašnjuje spoznaju osjetne empirije. Tj. racionalist ima pravo kad kaže da se istina (općenitost i nužnost) ne osniva na empirijskom znanju, nego na razumu koji je neovisan od empirije ili aprioran. Ali nije samo razum aprioran, nego i opažanje (percipiranje). Jer bez opažajnih sadržaja ne može sam razum znati za neke istine o opažajnim ili empirijskim predmetima.

Tu počima Kantova kritika. Treba dakle zadržati kao komponente znanja dvoje: osjetne elemente (građu) i apriornost, koja nije samo razumska nego i opažajna ili perceptivna.

Empirija omogućena je samo tako da pretpostavimo razumske (r) načine osjetnog spajanja (= kategorije) zajedno sa perceptivnim (p) formama, a to su prostor i vrijeme. Na ovim apriornim uvjetima znanja osniva se njegova općenitost i nužnost.

Na formama (f) i kategorijama (k) osnivaju se empirijski (e) i matematički (ma) sudovi. Metafizički ne, jer mi ne možemo percipirati ili osjetilno opažati Boga, dušu, i slobodnu volju — a bez perceptivne apriornosti nema spoznaje.

$$Z = ap = (p + r) \quad \text{ili} \quad (f + k) \begin{matrix} \nearrow e \\ \searrow ma \end{matrix}$$

U kakvim je sudovima sadržano općenito i nužno znanje?

U analitičkim svakako, jer kod njih je predikat (p) sadržan u subjektu (s); ali oni ne proširuju našeg znanja. Proširuje se znanje samo u sintetičkim sudovima. Znanosti dakle sastoje samo od njih.

Ali sintetički sudovi iz osjetilne empirije i koji se osnivaju na njoj (= aposteriorni) nijesu općeniti i nužni. Općenitost i nužnost sudova, koji ujedno proširuju znanje, osnovana je samo a priori, tj. neovisno od empirije.

Kako su mogući sintetički sudovi a priori?

To je Kantov problem. Objasnimo ga!

Sintetički je sud, kaže Kant, napr. $7 + 5 = 12$, gdje p nije sadržan u s. Zašto ga spajamo sa s, ili na osnovu čega spajamo p sa s? Je li ovaj spoj osnovan samo na razumu? Ne, kaže Kant, jer mi moramo 7 i 5 točaka u prostoru zbrajati da dobijemo p (12). Spoj između p i s osnovan je dakle na prostornom (i vremenskom) opažanju. Tj. sintetički su sudovi vezani na osjetilno opažajne (zorne) sadržaje svijesti.

To je vrlo važna Kantova pretpostavka: spajanje (sinteza), tj. sud osniva se i na zornim oblicima (prostora i vremena).

A zar je to spajanje (s. i p-a) empiričko (a posteriori)?

Ne, jer empirički (iz iskustva) znamo da su neke stvari u izvjesnim slučajevima zbiljski (de facto) spojene — ali ne znamo da takav spoj u svakom slučaju (općenito) i nužno postoji. Dakle je svaki općevažni i nužni sud aprioran. Aposteriorni sud pak važi samo na osnovi iskustva, tj. izriče neku iskustvenu činjenicu. Ali pitanje je: kako su uopće mogući (ne aposteriorni, nego) apriorni sintetički sudovi, koji su neovisni od iskustva?

Na to pitanje odgovara Kant, da je kod svakog sintetičnog (proširujućeg, gdje p nije u s) suda s njim skopčana — od iskustva neovisna! — prostorno vremenska zornost (Anschauung).

Takvih sudova ima u čistoj matematici i u čistom prirodoznanstvu, gdje matematički određujemo prirodne događaje utoliko, što se predmeti prirode nalaze u istim apriornim formama (prostoru i vremenu). Zato gornje pitanje glasi: kako je moguća čista matematika i prirodoznanstvo? Za metafiziku se ne pita, nje i nema, jer za njezine predmete nemamo zornosti.

42.) Sigurno, nesumnjivo je — već je to Sokrat učio — da postoji istina.

Platon je istinu istrgao iz empirijske sfere i njezin osnov gledao u »idejama«.

Ovu metafizičku osnovicu oborio je Aristotel. On je učio da su i empirijske istine općenite i nužne, a ta općenitost i nužnost nije nezavisna od empirijskih predmeta, koji egzistiraju u osjetilno (izvanjski) realnom svijetu. Aristotel je pretpostavio izvansvijesno realnu egzistenciju predmeta (objekata), kao fundament empirijske općenitosti i nužnosti.

Ali empirijske su istine samo jedan dio svih istina. Na čemu su sve istine osnovane? Na logičkim načelima. U njima je fundirana svaka istinita spoznaja.

Aristotelu je logika ili nauka o spoznaji značila dvoje: 1.) tražiti zadnji osnov svake istine i 2.) ustanoviti pravilnost istinskog spoznanja.

Leibniz i Kant tražili su također osnove za svaku istinu. Te su osnove gledali u apriornom »umu« (duhu, subjektu).

Poslije Kanta učio je Fichte da je jastveni subjekt izvor nejastva (objekata).

Ali jastvo i nejastvo, nadovezao je Schelling, jesu korelativni pojmovi, tj. u pojmu jastva leži dualizam s nejastvom, pa zato ne možemo reći da nejastvo izvire iz jastva.

Hegel je na to istaknuo, da se jastvo i nejastvo osniva na nečem nerelativnom, apsolutnom, a to je ideja (duh). Ona je logički prius s obzirom na dualizam između jastva i nejastva. Ovaj dualizam pretpostavlja »ideju«; ona je osnov svake relativnosti. Zato je ona jednaka također za bitak i nebitak (biti i ne biti). Ona se nalazi, kaže Hegel, u jednom i drugom (bitku i nebitku): a dok je svako zbivanje prelaz od ne biti na biti, zato je ideja (= logički apsolutno) u svakom zbivanju. U zbivanju svijeta očituje se evolucija ideje, a ta evolucija ima svoje »dijalektičke« zakone.

Hegel nastoji — kaošto Kant, Leibniz, Augustin, Aristotel i Platon — da istinu ne postavi na psihičke osnove čovjeka kao spoznajnog subjekta, tj. on nastoji da logiku istrgne iz antropološkog psihologizma (subjektivizma). On je, poslije Kanta, prvi osnivač čiste (depsihologizirane) logike. Ne mogu se osnovi istine izvesti iz jastvenog subjekta i njegovih akata (kako je mislio Fichte), jer svako tumačenje (teorija) jastva već pretpostavlja ono na čemu se osniva istinitost teorije.

Ali, ni sam Hegel nije još sasvim odvojio osnov istine od znanja i od spoznajnog subjekta (duha). To jest, on nastoji da pronađe ono što je neovisno od svakog znanja i od svakog bitka uopće, da pronađe logičku pretpostavku svake istine — a to je »dijalektička evolucija ideje« —, a ipak ovaj logički poredak prenosi u psihičko zbivanje i uopće u sve zbivanje svijeta. Iz logičke sfere izvodi ontološku (sferu bitka). A to je nemoguće, kaošto ne možemo iz pojma o Bogu izvesti da On realno egzistira, kaošto ne možemo iz pojma o milijunašu izvesti da je ovaj čovjek milijunaš, ili iz pojma o čovjeku izvesti pojam Štrosmajera. Logička je sfera daleko šira od ontologičke, tj. ona obuhvata ne samo zbiljski bitak, nego i one predmete (napr. matematičke), koji ne egzistiraju; pa zato se ne može ontologička sfera izvoditi iz logičke. U ontologičkoj su sferi sadržana osobita, različita određenja, koja nijesu sadržana u najopćenitijem osnovu svake istine. Hegel je uvidio da se logika ne osniva na metafizici nego obratno, ali nije vidio da se metafizika ne može izvesti iz čiste logike.

Najveći logičar u 19. vijeku Bolzano ističe, da je istina posve neovisna od ikoje njezine mišljenosti, ali nije neovisna od bitka: jer ona i sastoji u slaganju s bitkom. Bolzano nadovezuje na Augustina. On s njime i dokazuje da postoji bar jedna istina: jer tko bi izrekao da ne postoji nikoja istina, taj barem u ovoj svojoj izreci nalazi istinu. Ali ima, kaže Bolzano, i nebrojeno mnogo istina: jer tko barem jednu priznaje, eo ipso mora priznati i to, da ne postoji nikoja druga (osim priznate prve); a tko priznaje i ovu drugu, treba priznati da nema treće istine — a i to je već treća istina.

Bolzano je zapravo osnivač čiste logike, proti psihologizmu. Nastavio ju je Husserl (u djelu »Logische Untersuchungen« 1900). Njegov je kritičar (s aristotelskog, skolastičkog stajališta) Geyser.

43.) Koji je najveći protivnik našega (skolastičkog, aristotelovskog) objektivističkog intelektualizma?

Neznanje; ili da ublaženo kažem: nepoznavanje našeg nazora o spoznaji. Ali kad filozofski pisac iskrivljeno prikazuje skolastiku, onda je to falzifikat, najveći protivnik znanosti. Naravski, to više nije filozofiranje, kome je u biti da traži istinu: u tom slučaju istinu o skolastičkoj nauci. Čitajte napr. šta piše Müller - Freienfels (»Psychologie der Wissenschaft« 1936). »Apsolutnu istinu« definira ovako (218): »od svake subjektivne zamućenosti pročišćeno znanje, koje bi nezavisno od svake lične ili sociološke uvjetovanosti zahvatilo predmet u čitavoj njegovoj realnosti, tako da napokon bude »identičnost« među subjektivnim znanjem i objektivnim predmetom. Međutim, u pojmu apsolutne istine leži contradictio in adjecto... Aposolutna istina pretpostavlja apsolutni subjekt, kao i apsolutni objekt. Ali ljudski subjekti nikad nijesu »apsolutni«, nego su u svojim sposobnostima ograničeni, te prostorno i vremenski uvjetovani; a isto tako nije nikoji objekt apsolutan, nego je također ograničen, i mnogostruko uvjetovan. Jednako je nemoguće da ograničeni i mnogostruko uvjetovani subjekt može imati apsolutnu istinu, kako je nemoguće da izričemo apsolutnu istinu o ograničenom i uvjetovanom objektu... Dok priznajemo da je »istina« barem također subjektivni doživljaj, ne može da bude objektivne istine.«

Müller-Freienfels zastupa psihologizam. Istina je uvjetovana u psihičkom subjektu i u objektu (maior), a nijedan nije apsolutan (minor), ergo je contradictio in adjecto »apsolutna« istina; tj. termini relacije (istine) nijesu apsolutni, pa nije to ni relacija. — Treba da distingviramo maior: ako »psihički subjekt« znači doživljeni sadržaj suda, concediramo uvjetovanost istine u subjektu; ako znači akt suđenja, negiramo. Müller-Freienfels ne pozna ove distinkcije, koja spada među elementarne nalaze u empirijskoj psihologiji. Iskustvom je nesumnjivo utvrđena činjenica, da ima sudova sastavljenih od pojmovnih sadržaja, koji zaista znače »od svake subjektivne zamućenosti pročišćeno znanje«. Inače ne bi moguć bio ni princip kontradikcije, i eo ipso ne bi Müller-Freienfels mogao da spominje neku contradictio in adjecto. Što se tiče objekta apsolutne istine, Müller-Freienfels podmeće definiciji »apsolutnog« objekta čitavu njegovu realnost. Nasuprot tome, mi možemo zastupati apsolutnu (objektivnu) istinu — a to u našoj definiciji znači od doživljujućeg subjekta nezavisno

vrijednu istinu — i onda, kad sudom ne zahvatamo »čitavu realnost«. Müller-Freienfels iskrivljuje objektivističku definiciju istine, kad joj pripisuje (makar pod navodnikom) identičnost s objektivnim (?) predmetom. Nije teško govoriti o kontradikciji in adjecto, kada se samovoljno konstruira pojam apsolutne istine. Kad bi ona zaista značila identičnost doživljujućeg subjekta i čitave realnosti, dakako da takove istine mi nemamo; ali takvu kimeričnu konstrukciju istine treba Müller-Freienfels zato da ju uspješnije može pobijati.

Apsolutnu istinu, drži dalje Müller-Freienfels (219), zastupa i »kritički realizam«, premda je »prošao kroz Kanta, koji je dokazao subjektivne faktore svega spoznanja i time oborio vjeru u znanje koje bi zahvatilo zbiljnost u apsolutnoj istini.« U drugu ruku, apsolutnu istinu zastupaju ipak i Kantovci, koji »etabliraju« apsolutnu istinu time, što »svijest uopće« postavlja objektivnost. Međutim, znanost se je na te spekulacije malo obazirala, kaže Müller-Freienfels (računajući, dabome, i sebe u znanost); ona je uzela istinu kao »predmetu odgovarajuće (objektgerechtes) znanje živućih subjekata.« Kakova je to odjedanput predmetu odgovarajuća spoznaja? Ona, kaže M. F. (220), kojom shvaćamo zbiljnost: jer zbiljnost je »istina«. Spoznaja odgovara objektima, kad je »bilo kako fundirana u objektima«. Istina je »što veće i provjerenije približenje spoznaje zbiljnosti« (dakle je »istina« = zbiljnost = približenje zbiljnosti). Znanje dobiva karakter istine ukoliko ga prati vrijednosna svijest, objektivno fundiranje i socijalno priznanje (221 sl.). Neki (Descartes, Husserl) misle da je logička evidencija kriterij istine (227). Tako i skolastici misle (tako naime o njima misli M.-F.) da se kriterij nalazi u »formalnoj korektnosti pojmova, sudova i zaključaka... Osobito je skolastika upirala svijest istine na formalne kvalitete, koje su se smatrale jamstvom i za objektivnu egzistenciju mišljenoga. Napr. ontološki dokaz o Bogu izvodio je da formalno korektni pojam Boga uključuje i objektivnu egzistenciju Božju. Međutim je slom skolastike dokazom, da formalna ispravnost pojmova (sudova i zaključaka) ne garantira objektivnu fundiranost istine« (288). M.-F. jamačno drži da je fundiranost ovih njegovih izvoda garantirana nepoznavanjem skolastike, koju on iskrivljeno prikazuje i s obzirom na kriterij istine, kao i s obzirom na ontološki dokaz. Što se pak tiče »sloma« skolastike, taj su već mnogi konstatirali i prije nego je ona doživjela svoju renesansu u neoskolastici; ali nikom nije uspjelo »slomiti« ju

tako definitivno kao sada, kada je Müller-Freienfels identificira — horribile dictu — s kantizmom: jer kantizam, znamo, gleda kriterij istine u formalnoj ispravnosti mišljenja, a ne skolastika (koja ga gleda u očitovanju stvarnosti). No ako je Müller-Freienfels izgradio svoje blaženstvo u fiktivnom slomu skolastike, ona može da mu i to priušti.

OSNOVNA KRITIČKA ORIJENTACIJA

44.) Već se u grčkoj filozofiji kritička refleksija zaustavila na pitanju: d a l i u o p ć e p o s t o j i s i g u r n a s p o z n a j a? Ili: možemo li sa sigurnošću (nesumnjivo) znati da je nešto istina? Proti onima koji toga pitanja nijesu ni poznavali ni priznavali (nekritički dogmatičari), nego su naprosto pretpostavljali da smo sposobni spoznati istinu, bilo je i takovih koji su stali oprezno se ogledavat i tragati za sigurnim znanjem (zato se i zovu skeptici). Kadikad zaista ne znamo da li je nešto istina ili nije. Možemo li reći da potpuno (adekvatno) spoznajemo iskustvenu zbiljnost? To bi onda bilo, kad bismo poznavali i svu njezinu zakonitost (bitnost), tj. kad bismo znali na čemu se nužno osniva pojavni ili našem opažanju pristupačni (= iskustveni) svijet. Nema sumnje da smo u tom pogledu vrlo ograničeni, i tek se postepenim spoznavanjem (u pojedinim prirodnim znanostima) primičemo istini o realnoj nužnosti empirije. Ali to opet ne daje pravo modernim skepticima (agnosticima), koji drže da nam je nespoznatljivo sve što je »nadosjetno« ili što prehvata (transcendira) fenomenski svijet. Jer, kako smo već spominjali, mi možemo — upirući se na objektivni zakon uzročnosti — iz pojavne zbiljnosti zaključivati na njezine nepojavne uzroke. Doduše, kadgod ne dolazimo dalje od hipoteza, ali i one vrijede baš ukoliko pretpostavimo da su dalje ili bliže od istine.

Nepotrebna je ovdje diskusija sa apsolutnim skeptikom, koji sa sigurnošću negira opstojanje ikoje sigurne spoznaje. U obzir dolaze »relativni« skeptici, a to su oni koji (priznavajući sigurne istine) postavljaju pitanje: n a č e m u s e o s n i v a s i g u r n a s p o z n a j a? To je bilo i naše glavno pitanje noetike — samo se mi u odgovoru razilazimo od relativnih skeptika ili s u b j e k t i v i s t a: jer oni uče da se sigurnost osniva u spoznajnom subjektu, i zato svaka sigurna spoznaja vrijedi samo relativno, tj. s obzirom na subjekt, a to znači da moramo ostati u sumnji (skepsi) da li vrijedi nezavisno od subjekta — dok mi učimo (kao objektivisti) da se istina

osniva na nesubjektivnoj, upravo od subjekta nezavisnoj objektivnosti (= bitku), tj. da je spoznaja objektivno (stvarno) uvjetovana, ukoliko shvaćamo faktične i nužne relacije, koje postoje (važe) nezavisno od ikojeg subjekta. U ovoj našoj tezi nije rečeno da spoznajemo (adekvatno) sve relacije, kao ni to da spoznajni uvjeti ne postoje i u samom subjektu; mi tek hoćemo reći, da subjekt nije mjerodavan za istinu: ono po čemu je spoznaja istinita, jest njezina ovisnost (ne istovetnost!) od objektivnosti ili od predmetnih određenosti. A izrazom »predmetne određenosti« ne obuhvatamo samo ono što zbiljski (realno) egzistira ili što nam je zbiljski »dano«, jer »dano« nam je — napr. u čistim znanostima — i ono što je idealno »metnuto pred« mišljenje. Sve štogod može da bude određeno a ne samo zbiljski egzistentno, jest predmet spoznaje ili »spoznatljivo«. Zato mi možemo o »istini« govoriti (u logičkom smislu) koliko se konkretno nalazi u sudu i koliko ju uzmemo samu za sebe (apstraktno) kao ovisnost suda od objektivnosti, — a možemo da o njoj govorimo i u ontološkom smislu, tj. kao određenost bitka ili kao ono što je kao predmetna određenost spoznatljivo.

45.) Vratimo se subjektivizmu (umjerenom, relativnom skepticizmu)! Njegova je teza: »Istina postoji — ali samo za nas; u nama (subjektima) je temelj svake istine; spoznajna sigurnost ovisi o nama, uvjetovana je u nama. Razlog (motiv) naše sigurnosti nije u nečemu izvan nas ili neovisno o nama. Za istinu je mjerodavan subjekt.« U kome smislu »subjekt«? — na tom se pitanju razilaze subjektivistički odgovori. Da ne ponavljamo što je odrugud poznato (isp. Opća noetika, Temelji filozofije), samo ćemo na gdješta važnije upozoriti. Imajte pred očima subjektivističku frontu: ona je proti nama objektivistima. Mi smo u zajedničkom stavu proti »dogmatskim« optimistima, utoliko što smo noetičari ili što nećemo da bez kritike proglasimo neograničenu vrijednost istine. Taj kritički stav su zauzeli i skeptici, samo što su zašli u ekstrem (i utoliko su »apsolutni«), te su zabacili i svaku mogućnost sigurne spoznaje. Subjektivisti, rekosmo, priznaju fakat sigurnosti i razilaze se od nas na pitanju: po čemu se istina razlikuje od neistine; zašto je neka spoznaja istinita, a druga ne? Sve varijante subjektivističkih odgovora utoliko čine istu frontu, što ih veže zajednički odgovor: subjekt jest fundament sigurnosti; a »subjekt« znači naš svijesni ili psihički život, i zato se subjektivisti zovu i psihologisti. Jedni su individualistički, drugi antropologistički, prema tome

da li smatraju mjerilom istine i bazom sigurnosti pojedinačni svijesni (iskustveni) život ili uzimaju u obzir čovjeka po vrsnoj (specifičnoj, zakonskoj) konstituciji i organizaciji. Taj će nam raspored u konkretnim oblicima postati odmah jasniji. Najprije ćemo pregledati prvu grupu psihologista (individualističkih).

46.) Nema sumnje da je razlika između sigurne i nesigurne spoznaje, istine i neistine, — ali, pita se, po čemu dolazi do te razlike ili na čemu se ona osniva. To je ishodište rasprave. I sad jedni (da ih odmah nazovemo: pozitivisti) rezoniraju ovako: samo po spekulaciji dolazi do zabluda ili neistina, pa zato se treba držati onoga što je »pozitivno«, što se nalazi u iskustvenoj sferi ili što nam je dano kao sadržaj opažanja. Tako govore prirodoslovci — kao noetičari. Oni neće da noetičku diskusiju postave na relaciju »subjekt — objekt«, jer to je već, kažu, spekulativna konstrukcija, pošto takve relacije nema u danoj zbiljnosti. A ova »dana zbiljnost« ne znači izvansvijesnu stvarnost: nećemo, kažu, da u diskusiju uvlačimo pitanje izvansvijesne realnosti, jer i to su spekulacije; čak nećemo ni da priznajemo išta izvansvijesno, nego samo usvijesnu (imanentnu) zbiljnost. Utoliko pozitivisti zastupaju »imanentnu filozofiju« (Schuppe, Schubert-Soldern). Kad kažu »iskustvo«, pozitivisti time misle na imanentnu danost pročišćenu od spekulativnih (misaonih) elemenata; oni zastupaju »čisto« iskustvo i po tome se zovu empiriokriticisti (Avenarius, Mach). U ovoj se, dakle, pozitivnoj danosti ili čistom iskustvu nalazi temelj sigurnosti. Dosljedno i nema ništa sigurno preko »pozitivnih« granica, tj. nemoguća je metafizika. Sva je naša spoznaja upravljena na prirodu, kao i cio naš život: svrha mu je prilagođivanje zbiljnosti (noetički biologizam). Znanstvena spoznaja ide za tim da opisuje zbiljnost i da njezinu mnogolikost svede na jednostavne, jedinstvene cjeline; to je jedini »ekonomski« zadatak mišljenja.

47.) To je ukratko karakteristika pozitivističkog smjera (u okviru psihologističkog subjektivizma). Kao »subjekt« (»psiha«) uzimaju se pozitivna ili empirička data. »Pozitivno« i »empiričko« znači isto: tu je temelj sigurne spoznaje. Zašto tako kažu pozitivisti? Zato jer su empiristi, tj. oni dovode pitanje o temelju spoznajne sigurnosti u vezu s pitanjem o izvoru spoznaje, a na ovo drugo pitanje odgovaraju (kao empiristi!) da je empirija jedini spoznajni izvor — pa dosljedno tom odgovoru i na prvo pitanje odgovaraju, da je jedina empirija temelj svake sigurnosti (istine). Tako ih je jedna zabluda (o izvoru znanja) zavela u drugu (o temelju

spoznajne vrijednosti). Prva zabluda (empirizam) potiče, u novijoj filozofiji, iz Engleske, gdje je već Berkeley zastupao senzualistički empirizam, priznavajući samo senzitivno (perceptivno) iskustvo, tako da sav bitak nije drugo nego perceptivna datost (»esse = percipi«). Hume je zabacio napose pojam supstancije i kauzalnosti, pa je oboje pripisao asocijaciji senzitivnih elemenata. Uopće je mišljenju odrekao samostalnu ulogu u spoznanju. Na ovaj engleski empirizam nadovezao je (donekle i Kant) uglavnom Comte, i time inaugurirao pozitivizam. Hoćemo li, dakle, da u noetici kritički istupimo proti pozitivizmu, treba da pred tim raščistimo u psihologiji problem o izvoru (postanku) znanja. Mi smo zastupali — od Aristotela do würzburške (Külpeove eksperimentalne) škole opravdani — intelektualizam; a sad ćemo indirektno braniti naš objektivizam, time da se ukratko osvrnemo na neodrživost pozitivističkih tvrdnja.

Tim su tvrdnjama ugrožene osnovne naše pozicije, ali mi ćemo ih dalje održati — jer su pozitivističke tvrdnje neosnovane. Njihovo je, naime, isključivo uporište pozitivna ili iskustvena »danost«. Međutim, šta to znači? Već smo prije napomenuli da se »predmet« spoznaje ne pokriva s pojmom »danosti«. Pozitivistički prirodoslovci jednostrano tumače predmet spoznaje, kad ga svode na iskustvenu sferu svijesnih sadržaja. Ovo njihovo tumačenje (a ne naprosto opisivanje!) zaboravlja na spekulativne ili idealne znanosti (napr. matematiku), koja obuhvata nadindividualno važeće relacije idealnih objekata. Baš utoliko su te relacije objektivne, što su nadindividualne, a pošto su nužne i to u opsegu idealnih objekata, zato se ne može reći da se pokrivaju s iskustvenom (opažajnom) faktičnošću. Pozitivisti mogu priznati samo istine o faktima, a odnemaruju nužne istine, koje samostalno pripadaju razumu. Osim toga, i sam pojam »danosti« već pretpostavlja distinkciju (dakle misaonu funkciju!) između doživljavanja i svijesnih sadržaja koji su nam dani; pa ne samo to, nego pretpostavlja i neke relacije (sličnosti, različnosti), bez kojih nam nije ništa »dano«. — Kažem da je dano upravo nama, tj. pojedinom subjektu, jer inače ne bi ni moglo da bude štogod »dano«. Već sâm, dakle, izraz »danost« involvira relaciju »objekt-subjekt«. Dakako, tu relaciju tek mi refleksno (misaono) pronalazimo i utoliko ona nije pasivno ili receptivno »dana«, ali naš je refleksni nalaz osnovan u stvarnosti, jer smo ga obrazložili na temelju intencionalnog karaktera spoznaje (a, kako vidimo, i pozitivistički pojam danosti opravdava relacjiu subjekt-objekt). Uostalom, kad bi »subjekt« bio samovoljna naša konstrukcija, tj. kad ono što je dano ne bi bilo u relaciji sa subjektom (kao njegov predmet), onda ne bi ni bilo ikoje druge relacije osim što su usvjesno dani sadržaji međusobno povezani, i to u individualnoj svijesti — a u tom slučaju ne bi ni moglo doći do saobraćaja između mojeg ja i tuđih svijesti. Baš po tome što je nesumnjivo da egzistiraju i drugi svijesni subjekti osim mene, nemoguće je da se ograničimo na pozitivističko priznavanje samo usvjesno danih sadržaja; a niti se zato možemo složiti s njihovim poricanjem relacije subjekt-objekt. — Nadalje, pozitivisti ne ostaju dosljedni svojem ekskluzivizmu (»čiste« empirije), jer time što priznaju biološko prilagođivanje, primorani su poslužiti se pojmom svrhovitosti ili svrsi primjerenog životnog upravljanja k zbiljnosti, a takav pojam nije uključen u danosti. Da i pojam uzročnosti nije asocijativno dan, možemo dokazati time što nužnu povezanost uzroka s pojmom nastajanja analitički opravdavamo. Nije dakle uzročna veza, kako Hume misli, samo na »vjerovanju« osnovana. Razlazna je tačka između nas i pozitivista baš u pitanju priznavanja pojmovnih objekata. Kad bi — po pozitivističkoj premisi — svi objekti našeg znanja bili empirički određeni, dakako da ne bi moguće bilo znanje o neempiričkim objektima; ali već smo protivno tome dokazali naš intelektualizam, ukoliko smo vidjeli da shvaćamo i ono što je u empiriji bitno ili nužno, a shvaćanje takvih objekata nije senzitivno (nego pojmovno), kaošto to nisu ni sami objekti. A da objekti nijesu samo imanentni ili u svijesti (»idealno«) sadržani — po nauci Berkeleyevog senzualističkog idealizma i »imanentne filozofije« pozitivizma —, nego da su također izvansvijesno realni, tu smo tezu noetičkog realizma također već opravdali.

48.) Ako hoćete pozitivizam iz korjena iščupati, morate zahvatiti do najdubljeg mu korjena, a to je psihološka njegova tvrdnja (teorija), da sve znanje izvire u osjetilnosti (senzitivnosti): dakle senzualizam. Jer, kaže pozitivist, danost = osjet + osjet + osjet... (= čista empirija). Jedino što postoji, jest svijesna »danost«: sve što je usvjesno sadržano kao dano (gegeben), a to su senzitivni elementi. Sad, na pitanje: »po čemu, na temelju čega je znanje istinito i sigurno«, pozitivist će reći da i to ne može biti štogod drugo osim danosti; na psihološkoj svojoj premisi pozitivist ostaje i kao noetičar (svojim odgovorom na pitanje o temelju sigurnosti). I kad će pozitivist doći na drugo pitanje: »kako egzistiraju predmeti znanja«? — on će i opet ostati kod danosti, tj. kod

»čistih« sadržaja svijesti, napuštajući tako svezu svijesti s realnim svijetom (zato »filozofija imanencije«). Gdje će dakle naša kritika otpočeti? Naravski, treba da imamo pred očima pozitivističku pretpostavku i ništa drugo, a ta je pretpostavka, rekosmo, teorija o »danosti«. Nekritično bi bilo da se upiremo (u raspravi s pozitivistom) na neke svoje pretpostavke, kojih nikoji pozitivist ne priznaje; nema smisla pobijati pozitiviste na temelju nečesa što mi smatramo sigurnim, a oni toga ne priznavaju. Recimo, da najprije tvrdimo ovako: »svi ljudi znadu s najvećom sigurnošću da izvan svijesti egzistiraju (realne) stvari, a mi o njima imamo pojmove«, pa s ovom našom tvrdnjom da kušamo pobijati pozitiviste, onda je to jalov posao — jer pozitivisti ne priznaju pojmove niti priznaju izvansvijesnu (realnu) egzistenciju; za njih je sve to naknadna konstrukcija, a izvorno ili sigurno je samo ono što je u svijesti osjetno dano. Toga se, dakle, i mi moramo držati.

Ovo napominjem i ističem zato, jer smo sad na polaznoj točki metodičke izgradnje čitavog našeg noetičkog sistema (isp. »Temelji filozofije« 219). Stari realisti (skolastičari, s Aristotelom) polazili su — u noetici — od pretpostavke da realno egzistira tjelesni svijet; to im je bila nesumnjiva činjenica. Nama danas ova činjenica ne može da bude pretpostavka, jer je u novijoj filozofiji i ona postala pitanje, o kome treba da se raspravlja. Realni je svijet, naime, nama poznat utoliko što nam je u svijesti nešto dano — pa zato je ova svijesna danost nesumnjiva činjenica, i s njom se mora otpočeti, kad postavljamo (prvo) noetičko pitanje: na čemu se temelji istinito i sigurno znanje? Upravo zato da uvidite opravdanost našega postupka (metode), trebalo je da se opširnije i najprije zadržimo kod pozitivizma, kome je provenienciija u (psihološkom) senzualizmu. Uostalom, to je naše metodičko ishodište jedino opravdano i s obzirom na Kanta — ne kao da bi i on stajao na noetičkoj tezi pozitivizma (da se sigurnost osniva na danosti), nego ukoliko (prema engleskom, Humeovom senzualizmu) i on otpočima sa faktom osjetnih »data«, prekinuvši vezu sa izvansvijesnom realnošću. Ali, Kant (proti senzualistima) priznaje i misaonu komponentu znanja (»sinteze«) — i tvrdi (to je njegov apriorizam!) da je ta komponenta nezavisna od osjetnih data, i dosljedno da su predmeti mišljenja zavisni od samog mišljenja (= subjektivizam). Zato se mi na prvom koraku sukobljujemo sa senzualističkim pozitivistima, a na drugom sa Kantom. Evo kako:

49.) Proti pozitivistima postavljamo tezu, da zajednički (od njih i od nas) priznata »danost« uključuje relaciju »subjekt-objekt«, koje relacije pozitivisti ne priznaju, bar je ne priznaju kao danost (nego kao naknadnu konstrukciju, fikciju). Zašto uključuje ili logički pretpostavlja? Zato jer se dani elementi nalaze u svijesti, oni postoje ukoliko su svjestiti ili u doživljajnom opažanju nazočni. [Nota bene, ovaj početak našeg raspravljanja pokazuje kako je opravdano da se u didaktičnom i sustavnom rasporedu filozofijskih nauka otpočne s empirijskom psihologijom, na koju se nadovezuje noetika.] A može li da bude svijesnog opažanja i u njemu sadržane danosti bez ikoga (= subjekta), kome je dano ili tko opaža? Čim priznamo svijesno opažajući subjekt, moramo reći da ono što je dano, nije istovetno s tim subjektom, i utoliko je »objekt«. Dakle smo relaciju subjekt-objekt pronašli u samoj danosti. »Pronašli« utoliko što smo se osvrnuli (reflektirali) na značenje izraza »danost«, pa smo ga analizirali. Doduše, pozitivisti će ovu analitičku refleksiju nazvati naknadna konstrukcija, ali s nepravom, jer »konstrukcija« imalo bi ovdje značiti samovoljnu tvorbu bez osnova u samoj danosti, a naprotiv smo vidjeli da se relacija subjekt-objekt baš u samoj danosti osniva. Ili zar pozitivistička teorija o danosti nije ništa drugo nego zbroj osjeta (tj. sama danost)? Isključivo priznavanje danosti kao pozitivistička teorija također je refleksija na danost — pa zar zato samovoljna konstrukcija?

50.) To je prvi, a sad ćemo na drugi korak, i to na obranu naše objektivističke teze, da su predmeti sudova (misaone sinteze) nezavisni.

Ustanovili smo, proti pozitivistima, osjetnu danost kao objekt svijesne (subjektivne) upravljenosti ili intencije, tj. vidjeli smo da je nešto utoliko »dano«, što je svijest na to »dano« upravljena ili što je to dano kao metnuto pred svijesni (opažajući) subjekt. Utvrdili smo, dakle, svijesnu intencionalnost ili objektivnost gledom na »dane« senzitivne elemente. Sad ostajmo kod toga! Pozitivisti, i mi s njima, prelaze od danosti k sudovima; jer istina i sigurnost nalaze se u našim sudovma, a upravo stojimo pred pitanjem: na temelju čega smo sigurni da istinito sudimo? Priznavajući sudove, senzualistički pozitivisti neće, dakako, da sudove smatraju nekim svijesnim događajima, koji bi odvojeni bili od senzitivnih doživljaja, tj. koji bi bili nesenzitivni ili misaoni (intelektualni), nego su po njima sudovi samo asocijativna tvorba senzitivne danosti. Zato mi sad odmah i ne ističemo niti naprosto pretpostavljamo da

su sudovi nešto nesenzitivno, nego ih priznajemo samo kao (recimo asocijativni) spoj ili s i n t e z u. Tako i Kant počima: s opažajnim (aposteriornim, empirijskim) sintezama. I opet, dakle, metodički idemo uporedo s našim protivnicima: s pozitivističkim subjektivistima i sada također sa Kantom. Proti njima ćemo sada dokazati, da o senzitivnim (danim) elementima sudimo — tako da se ono što o njima (kao predmetu) sudimo, nalazi u n j i m a s a m i m a n e z a v i s n o o d s u đ e n j a, u p r a v o t a k o k a o š t o s u i s a m i o v i e l e m e n t i (= p r e d m e t s u d a) n e z a v i s n i o d s u đ e n j a. Evo dokaza:

Ovo crno i ovo bijelo (opetovani naš primjer!) može da se nalazi u mojoj svijesti a da ja i ne izričem nikojeg suda; nije, dakle, svijesna ova danost ovisna od mojeg suđenja. To je jedno. Sad, ako ću ja nešto o toj danosti (crno — bijelo) suditi, pa ako će se to »nešto« nalaziti u samoj danosti, jasno otuda slijedi da je i to »nešto« nezavisno od suđenja. Evo šta ću sad suditi: »ovo crno i ovo bijelo jest različno.« Izrekao sam nešto, i to upravo »različnost« sam izrekao o senzitivnom objektu (crno — bijelo). Da li je ta »različnost« nezavisna od suđenja? To je odlučno pitanje! Jest, relacija različnosti znači da crno i necrno (bijelo) nije isto, nije jedno, nego dvoje — i utoliko različno.

Šta smo time dokazali? To, da je sud i sudeći subjekt ovisan od objekta. Šta otuda slijedi? To, da je sud nesumnjivo (sigurno) istinit ukoliko je ovisan od objekta, ili da se sigurna istinitost suda temelji na snošaju ovisnosti od objekta. Budući da je objekt (»crno — bijelo«) nezavisan, i budući da je sudom izrečeno određenje (»različnost«) u nezavisnom objektu, zato je smisao (sadržaj) suda ili sintezom shvaćena određenost objekta f u n d i r a n a na objektu, i zato je taj sud objektivno istinit, a sigurnost je u očitovanju objekta motivirana.

51.) Možda ćete u prilog pozitivizma zapitati: »Po čemu se, napokon, ovo naše tumačenje razlikuje od pozitivističkog stajališta, kad i pozitivisti smatraju danost temeljem sigurnosti, — a zar nije i po našem tumačenju konačno u samoj danosti temelj sigurnih sudova?«

Razlikujmo dobro! Pozitivistima »danost« nije objekt, a nama je objekt — nota bene od suđenja nezavisni objekt. Prema tome, pozitivisti će reći da je sama danost kao takova tj. da je senzitivna sfera svijesti mjerodavna za sigurne sudove, dok mi (objektivisti) sasvim drukčije kažemo: po našem je gledištu suđenje upravljeno na objekt (intendira ga) kao nešto nezavisno, i to nezavisno treba suđenje da odredi — kako? — na taj način, da o d r e đ e n j e p r o n a l a z i u o b j e k t u; a pošto je tome tako, zato objekt sudećem subjektu o č i t u j e s v o j u o d r e đ e n o s t, tj. od suđenja nezavisna određenost postaje temelj sigurnosti, a istinitost postaje suđenjem izražena objektivna određenost. To je sasvim drukčije shvaćanje o temelju sigurnosti, nego što uče pozitivisti.

I drukčije nego što uči K a n t. Jer on — iako s nama, proti senzualistima, priznaje samostalnost ili nesenzitivnost suđenja (ali toga još dosad nismo dokazali!) — tvrdi, zajedno s racionalistima, da je suđenje sinteza objekta, i to u tom smislu sinteza, da je ona od objekta nezavisna (= apriorna). Mi smo dokazali protivno, pa smo tako izveli zajedno dva napadaja: proti pozitivistima smo utvrdili da »danost« nije temelj sigurnosti, a proti Kantu opet, da se sigurnost ne temelji u (od objekata) nezavisnim sintezama. No proti Kantu treba pitanje točnije postaviti; Kant, naime, ima u vidu samo n u ž n e i o p ć e n i t e s i n t e z e (znanstvene sudove) i za njih tvrdi da su apriorne, dok za »aposteriorne sinteze«, tj. za sudove koji izriču senzitivnu (empirijsku) faktičnost, i ne pita — ovi ga sudovi ne zanimaju, jer da ne dolaze u obzir kod znanosti. Prema tome, naš prijašnji primjer (»ovo crno i ovo bijelo jest različno«) ne bi ni bio izravni dokaz proti Kantu, ako ćemo gledati na Kantovo polazno stajalište o nužnim i općenitim sudovima: samo za njih, rekosmo, tvrdi Kant da su nezavisni od objekata. Ali, baš proti toj tvrdnji mi ćemo i to dokazati da su upravo nužni sudovi također zavisni od objekata. Da ne ponavljamo, to smo već dokazali na primjeru matematičkih sudova ($7 + 5 = 12$).

Mi kažemo da su ovi sudovi analitički, dok su za Kanta sintetički (jer je najprije preusko definirao analizu!); ali i bez obzira na to pitanje, Kant ide dalje od apriornosti misaonih sinteza (za koje on još uvijek nije dokazao — proti senzualistima — da su zaista »misaone« ili nesenzitivne, nego je to, s racionalistima, naprosto pretpostavio!), i p o v e z u j e s i n t e z e s p r o s t o r o m i v r e m e n o m (koje proglasuje apriornim formama), tj. kaže da je m i š l j e n j e v e z a n o s a s e n z i t i v n o m s f e r o m. To je njegova koncesija engleskom pozitivizmu — a tom je koncesijom i sam Kant zaplovio pozitivističkom strujom! Uzeo je od racionalizma apriorne sinteze (da protumači njihovu nužnost, koja da ne može biti ovisna od senzitivne sfere — a tu najfatalniju pretpostavku nije ni pokušao dokazivati!), ali nije priznao nezavisnih

objekata, nego je te sinteze povezao sa senzitivnim elementima. Tako su senzitivni elementi tek po apriornim sintezama postali objekt, koji je nužno sintetiziran — a to znači da su sve sinteze (sudovi) ograničene na senzitivne (pojavne) objekte s nužnim relacijama ili na »fenomena« (= znanstveno iskustvo). To je fenomenalistički Kantov pozitivizam, koji eo ipso znači negaciju znanstvene metafizike.

Da ovu kulu u zrak dignemo, i opet ćemo zahvatiti u naše prvo uporište: primjer opažajnog suda (»ovo crno i bijelo jest različno«). Sad puštamo s vida pitanje o temelju sigurnosti. Mi ćemo iz toga primjera najprije (1.) dokazati — proti senzualistima — da postoji i misaona sfera. A zatim ćemo (2.) proti Kantu dokazati da mišljenje i kao nužna sinteza nije nezavisna od objekata. Napokon ćemo (3.) dokazati da nije zavisna od prostorno-vremenske senzitivnosti.

K 1. Između oba senzitivna elementa (ovo crno i ovo bijelo) shvaćenu različnost možemo da shvatimo i na taj način, da na elemente ne mislimo ili da ih odmislimo (apstrahiramo), tj. mi možemo shvatiti »različnost« samu za sebe, bez konkretnih senzitivnih elemenata. Sad smo ju pojmili. Ovo pojmovno shvaćanje objekta nije dakle senzitivno, i zato ga nazovimo »misaono«.

K 2. Iz senzitivne sfere dobili smo pojam različnosti; a tako dobivamo i druge pojmove. Njihovi su objekti od senzitivne sfere ovisni i utoliko su od pojmovnog shvaćanja neovisni, tj. utoliko je pojmovno shvaćanje objektivno ili ovisno. Sinteze pojmovnih objekata biti će također objektivne (od objekata ovisne i nužne), ako su ona određenja koja s objektima sintetiziramo, ovisna od objekata ili ako su neovisna od sintetiziranja, i ako su u nužnoj relaciji s objektima. To treba da se dokaže! Evo:

Imamo pojam trokuta i četverokuta, pa ih sintetiziramo ovako: »trokut i četverokut jesu nužno različni.« Ovaj je nužni sud objektivan, jer u obim predmetima, koji su od sinteze neovisni, pronalazimo (analitički) relaciju. — Drugi sud (kauzalni princip): »svako nastajanje mora imati svoj uzrok.« Oba pojma (nastajanje i uzrok) nužno sintetiziramo, a ta je sinteza ovisna od pojmovnih objekata. (Pobliže smo već prije objašnjavali.)

K 3. Pojmovi su nezavisni od senzitivnosti (ne po svom postanku, nego) utoliko što sadržajno ili po svojim objektima ne izriču nikojeg prostorno-vremenskog određenja. Zato i nužne sinteze nijesu vezane uz senzitivnu pojavnost.

Tu sad moramo povući oštru granicu prema Kantu!

Kantova je svrha (proti Humeu) osigurati ili omogućiti znanost o empiriji, tj. (1.) objektivnu općevaljanost i nužnost (2.) proširujućih (= sintetičkih) sudova. Da tu svrhu postigne, uzima (kao sredstvo!) apriornost, i to kao maior silogizma: objektivna općevaljanost i nužnost moguća je samo a priori (= samo po subjektu); (minor) »a priori« u relaciji s objektima znači njihovu ovisnost o subjektu — dakle ne ravna se subjekt po objektima (»Ptolomej«), nego obratno, objekti po subjektu (»Kopernik«). Ali, druga karakteristika znanosti (2.) krivo je postavljena, jer proširujući nije = sintetički, pošto i analitički sudovi mogu da budu proširujući; a pretpostavka ove karakteristike (1.) tj. sam maior silogizma, jest kriva, jer objektivna općevaljanost i nužnost nije samo po subjektu — kako smo dokazali: dakle je »kopernikansko otkriće« neosnovano. Tj., neodrživa je teza aprioristićkog subjektivizma, koja glasi: znanstvena (općenita i nužna) spoznaja osniva se na apriornim sintezama (»formama i kategorijama«) osjetne »građe« — i zato su sintetizirani osjeti (= pojavni predmeti) ovisni od sintetizirajućeg subjekta. [Slično sam ovu tezu formulirao na str. 125. »Temelji filozofije«. Na str. 110 treba dopuniti kod empirističke teze da se »znanstvene istine... osnivaju isključivo ili jedino na iskustvu.« A na str. 120. kod racionalističke teze, da se »osnivaju na apriornom (prediskustvenom) razumu, tj. sasvim neovisno od iskustva.«]

52.) Kad znamo Kantovu glavnu tezu ili njegov osnovni stav u pitanju fundacije nužnih sinteza, moramo da odredimo i njezino mjesto u sustavnom sklopu raznih nazora, kako su nastali iz prvih pogleda na ovo pitanje. Od pamtivijeka (i prije grčke filozofije) uočili su filozofi dvostruku stranu znanja: receptivnu (pasivnu) i aktivnu. S prve strane dolazi u obzir senzitivna sfera svijesti, koja »prima« osjete (putem osjetilnih podražaja i uzbuđenja). Senzitivno opažanje vanjskog svijeta nije samo po sebi izvor općenitog i nužnog znanja; takvo znanje nastaje (izvire) u nečemu nesenzitivnom, što možemo nazvati racionalno (intelektualno). To je »druga strana« znanja — ukoliko gledamo njegov općeniti i nužni karakter. Racionalizam (intelektuali-

zam) u svakom historijskom obliku tvrdi, proti senzualističkom empirizmu, da s a m a z a s e b e senzitivna empirija nije dostatna za općenitu i nužnu spoznaju. Ova je zajednička teza neoboriva. Ali se racionalisti razilaze u tumačenju v e z e između racionalne i senzitivne strane. Stari (Platonov) racionalizam, znamo, sasvim je zabacio senzitivnu promjenljivost i pojedinačnost, te je priznao spoznaju (nóesis) onoga što je samo po sebi istinito, a od senzitivnog svijeta realno različno (to su »ideje«). Razumski (racionalni) izvor spoznaje ima u sebi urođene, nezavisne uvjete za spoznaju (to je psihološki »apriorizam«). I Descartes, Spinoza, Leibniz — svaki na svoj način — polaze sa (racionalističkog) stajališta, da postoji razumski »a priori«: n e z a v i s n o s t od senzitivne sfere. Ne u psihološkom smislu, kaže Kant, nego (logički, transcendentalno) kao pretpostavka ili temelj nužne spoznaje. N i j e r a z u m n e z a v i s a n, uči Aristotel i skolastika. To je nauka i n t e l e k t u a l i s t i č k o g e m p i r i z m a (samo utoliko »racionalizma«, što — proti senzualističkom empirizmu — zastupa samostalni, racionalni izvor spoznaje; ali je od svih drugih racionalističkih smjerova odvojen, ukoliko ne zastupa nezavisnost razuma od senzitivnosti). Sad pazite na ovu najznamenitiju razliku: i z v o r razumne spoznaje n i j e n e z a v i s a n od senzitivne empirije, ali t e m e l j (razlog, opravdanje) nekih istina (matematičkih, logičkih, ontoloških) jest n e z a v i s a n (i samo u tom značenju »aprioran«): — ali i ove su istine z a v i s n e o d (n e s e n z i t i v n i h) o b j e k a t a, dok po Kantu nisu zavisne (i to je specifično njegov »a priori«!). Po Aristotelu su nužno istinite sinteze fundirane u nezavisnim objektima, dok su po Kantu fundirane nezavisno (= Kantov a priori).

53.) Sad ćemo još ukratko ogledati neintelektualnu (iracionalnu, alogičku) sferu, koju ističu v o l u n t a r i s t i i p r a g m a t i s t i — jedni i drugi na svoj način; to je sfera voljne aktivnosti (v).

Da vas tko zapita: »gdje je punctum saliens u dokazivanju objektivističke definicije o istini« (u sudnoj sintezi očitovana stvarnost ili objektivnost)? — Vi ćete odgovoriti: »nezavisnost objekata i njihovih određenja (ili nezavisnost stvarnosti) od sinteze«. Od sintetiziranja je napr. nezavisno ovo crno i ovo bijelo, kao i njihova relacija različnosti, tj. sintezom shvaćena (u sudu izražena) različnost fundirana je u osjetnim objektima, koji su nezavisni od sintetičkog shvaćanja. U i n t e n d i r a n j u n e z a v i s n o g o b j e k t a nalazi se, dakle, pravi razlog da ovo intendiranje dobiva

karakter objektivne istine: ukoliko se sam objekt očituje ili ukoliko se intencionalni sadržaj s njime podudara.

Prema tome bit će vam jasno, da netko može zabaciti objektivnu istinu i zato što drži da sud nije samo od objekta zavisna intencija, nego zapravo od volje. Sud je, kažu v o l u n t a r i s t i, voljna (volitivna) sinteza. Sud nije stvarno uvjetovan, on ne znači u stvarnosti (objektivnosti) fundiranu pripadnost subjekta i predikata, nego je sud voljna spremnost da uz nešto pristajemo. Već je D e s c a r t e s donekle tako učio, a (pred sto godina) je J o u f f r o y isticao metalogički korjen filozofiranja. Svako se dokazivanje, uči R e n o u v i e r, oslanja na voljni pristanak (vjerovanje, postulat). Slično i S i g w a r t. — Ali, vi znate da ima neposredno evidentnih sudova, kod kojih istinitost ne zavisi od volje. Nijesu, doduše, sve istine neposredno evidentne, i nema sumnje da čovjek mora biti pripravan tražiti istinu kao i voljan da ju usvoji, ali ovaj psihološki uvjet sasvim je nešto drugo od pitanja: u čemu sastoji istina gotovog suda.

54.) P r a g m a t i s t i (u raznim varijantama) zabacuju, kao i voluntaristi, ovisnost sudova od objekata, pa kažu da su sudovi upravljeni na voljnu djelatnost (= pragma). Sudovi su sredstvo ili instrument (zato »instrumentalizam«) djelovanja ili prakse, a to znači prilagođivanje životnim potrebama čovjeka (zato »humanizam«). Ali, proti ovom američko-engleskom nazoru treba istaći činjenicu, da mišljenje nije isključivo u službi životnog održanja, niti su uvjeti toga održanja isključivo mjerodavni za istinitost. — Francuska struja pragmatizma (»psilosophie de l' action«) uči drukčije. »Akcija« je temelj sigurnosti; od aktivnog se života polazi k dokazivanju i istini. Treba živjeti po izvjesnom uvjerenju (»vjerovanju«), pa ćemo iz toga ukupnog unutarnjeg života (= akcije) postići stalnost ili sigurnost. Akcija je, dakle, sredstvo upravljeno k mišljenju kao cilju (obratno nego kod engleskih pragmatista!). Na ovaj smjer mogu se, više manje, svesti nazori koje zastupa B e r g s o n, L e R o y, B l o n d e l, i tzv. apologetska škola (Ollé-Laprune, Laberthonnière...), koja uči da je unutarnjem ili imanentnom životu (zato »imanentizam«) ukorjenjena svaka, napose religijski-moralna istina. Neki imanentisti (modernisti) ističu čuvstvenu (emocionalnu) sferu kao izvor sigurnosti. Tako su već došli i do praga svijesti, pa zapravo u nesvijesnom životu traže kontakt s Bogom koji nam (čuvstveno) osvijetljuje istinu. Ali, iako je u tima nazorima pogdješto opravdano, nije opravdano

njihovo shvaćanje o kriteriju istine ili o motivu sigurnosti. Svakako će čovjek postati većma siguran o nečemu što je već proživljavao, ali samo proživljavanje ipak nije odlučno ili mjerodavno za istinitost; i religijski-moralne istine treba opravdati ili dokazno im utvrditi istinitost, da uzmognemo steći objektivnu sigurnost. A temelj su svakog dokazivanja logički zakoni. —

Napokon, psihologistički subjektivizam zastupaju i a n t r o p o l o g i s t i (Lipps, Erdmann i dr.). Dok su dosad navedeni nazori većma isticali individualnu svijest (čistu empiriju, volju, životnu akciju...), antropologizam uči da je specifično čovjekova svijest po svojoj zakonskoj organizaciji temelj istine. Logički zakoni (ili tačnije »načela«) zapravo su psihički zakoni mišljenja, i prema tome je sva sigurnost i istina relativna ili ovisna od psihičkoga našeg ustrojstva. Proti antropologizmu obranio je objektivnu vrijednost logičkih načela osobito H u s s e r l i G e y s e r.

55.) Uporedite psihologizam, Kantov apriorizam i naš objektivizam u pitanju misaone »zakonitosti«!

Iz psihologije vam je poznato da se napr. poimanje događa na neki pravilni, stalni, zakonski način (apstrahiranje, sintetiziranje...). To je p s i h i č k a zakonitost pojmovnog zbivanja, kad je u pitanju postanak (geneza) pojma. Psihologistički antropologisti prenose psihologiju na krivo mjesto, pa kažu da i misaona načela (napr. protuslovlja) nisu drugo nego u psihičkom subjektu uvjetovani način mišljenja. Mi, naprotiv, učimo da ova n a č e l a n i s u p s i h i č k i z a k o n i, j e r s e o s n i v a j u n a n e z a v i s n i m o b j e k t i m a. Najopćenitiji (najapstraktniji) takav objekt jest »biti« (bitak, nešto) u protivnosti s »ne biti« (ništa), i taj snošaj protivnosti izriče načelo (najopćenitiji nužni sud) protivurječnosti ili protuslovlja. Nužnost je njegova objektivna, ukoliko je ovisna od objekta (biti — ne biti). Objekt je apstraktan ili nezavisan od senzitivne pojavnosti ukoliko nije senzitivno određen (kako smo napomenuli k 3.), ali po svom postanku zavisan od senzitivnih objekata, u kojima ga razum najprije pronalazi. Kako najopćenitiji pojam bitka, tako imamo i druge najopćenitije (kategorijalne) pojmove, napr. pojam nastajanja (promjene) i pojam uzroka, koje sintetizirano u načelu uzročnosti. Ovi pojmovi izviru ili nastaju iz osjetilnog iskustva, izriču od suđenja (sintetiziranja) nezavisne objekte, a u relacijama ili »stvarnostima« (određenostima) tih objekata osnovano (od njih ovisno) je suđenje. Sudovi o tim objektima, ukoliko ovisnost od samih objekata čini njihovu nužnost, nisu ovisni od senzitivnog opažanja (iskustva), na kome se osnivaju neposredno iskustveni sudovi (opaženih fakata). Po tome što su nezavisno od empirije nužni (ali zavisno od objekata!), možemo ih nazvati apriorni ili sudovi čistog (neempirijskog) razuma. Bez takvih sudova ne bismo ni u sferi empirije imali prave (nužno istinite) spoznaje, nego samo pojedinačna i promjenljiva priznanja senzitivnih data. Zato je napr. i u neposredno empirijskom sudu »ovo crno i ovo bijelo jest različno« sadržan princip kontradikcije. Pitanje je: kako su moguće nužne sinteze, kad se ta nužnost ne osniva na empiriji?

Aposteriorne su one sinteze (sudovi), kod kojih je razlog spojidbe S i P u empiričkoj datosti; a kod apriornih je sudova taj razlog neovisan od datosti tj. ovi s u d o v i v r i j e d e i n e o v i s n o o d i s k u s t v a. Dotuda skolastika ne prigovara Kantovu »a priori«. Ali sad se pita: gdje je razlog apriorne vrijednosti sudova? Skolastika kaže: u S i P, pa zato i mi a n a l i z o m toga S i P uviđamo istinu suda. Kant kaže da je sam P apriorna sinteza (= kategorija), pa zato S o t p a d a kao razlog za apriornu (neiskustvenu) vrijednost suda. Proti ovom »a priori« postavlja skolastika analizu, koja doduše s u b j e k t i v n o znači naš (funkcionalni) način spoznanja, ali o b j e k t i v n o znači: fundiranost sudne sinteze u samim terminima suda. Na taj je evo način omogućena nužnost sinteze, što se njezini termini — a to su objekti (S i P) u međusobnoj relaciji — sami po sebi (bez pomoći iskustva) tj. analitički očituju. U tom je smislu sasvim opravdana skolastička nauka o analizi kao temelju objektivno nužnih sudova (a neopravdani su i neki neoskolastički prigovori).

56.) Naša je dakle linija ova: 1) apstrakcija objekata iz senzitivne sfere, 2) sinteza objekata u ovisnosti od onih relacija, koje se u samim objektima analitički očituju. Na tome se objektivnom očitovanju (evidenciji) osniva nužna istinitost ili »zakonitost« logičkih načela. — Za Kanta su sve nužne sinteze nezavisne od objekata (i u tome naročitom smislu »apriorne«), pa zato i otpada psihološka nauka o apstrahiranju pojmova. K a k o razum apstrahira, — to je opet posebno pitanje, kod koga se i skolastici razilaze. (Neki neoskolastici ne priznaju ulogu »tvornog razuma«, koji ispred samog pojmovnog shvaćanja preparira senzitivne »slike« ili phantasmata; ali svi bez razlike priznaju ovisnost pojmova od senzitivnosti.)

Kad smo dotuda došli, sad možemo dokazivati (proti idealizmu), da je senzitivna sfera ovisna od izvansvijesno realnih objekata. Pošto su pojmovi ovisni od senzitivne sfere, a ova opet od izvansvijesne realnosti, zato i pojmovna spoznaja ima realnu vrijednost. A pošto pojmovne spoznaje (napr. načelo uzročnosti) nisu ograničene na iskustvu pristupne objekte, zato s takvim spoznajama možemo (diskurzivno, zaključivanjem) spoznati objektivnu istinu i o sasvim neiskustvenim (metafizičkim) objektima. To je temelj našega metafizičkog realizma.

57.) Išli smo u našem prikazu za tim, da bacimo tračak svijetla na temu: znanje i istina. Istina je ideal, koji lebdi nad našim životima, i koji treba poznavati da nam on može služiti putokazom u svakodnevnoj praksi. Misli se naime upravo na onu istinu, od koje zavisi sudbina našeg života, a ta je istina sadržana u odgovorima na pitanja: Ima li Boga, da li je On naš uzrok i svrha životu, da li je naš život besmrtan, da li je u Bogu izvor moralne obligacije, da li je čovjek slobodna ličnost ili samo mehanizam? Odgovori na ta pitanja čine izvjesni nazor o svijetu i životu; a filozofija ide uglavnom za tim da te odgovore pronađe. S ovim zadatkom filozofiranje prelazi granicu našeg iskustva i postaje prekoiskustveno ili metafizičko.

A zar mi uopće možemo da doznamo istinu o metafizičkim pitanjima?

Evo, od ovog pitanja zavisi sudbina metafizičke filozofije ili našeg naziranja o svijetu i životu. Šta nam koristi raspravljanje o teizmu i ateizmu, o materijalizmu i spiritualizmu itd. — ako ispred toga nijesmo načistu s pitanjem o samoj mogućnosti metafizičke spoznaje! Jasno je dakle, da na tom pitanju stoji ili pada filozofija o Bogu, o duši...

Kako se prilazi rješavanju tog pitanja?

Istraživanjem našeg znanja koliko smo njime sposobni da spoznamo istinu. Znanje i istina prvenstveni su dakle predmet filozofiranja.

Mi smo se tek dotakli nekih filozofijskih nazora o znanju i istini. Dva su od njih u historiji filozofije najvažnija i sustavno oprečna: Aristotelov i Kantov. Njihovu ćemo opreku, nakon letimičnog našeg prikaza, ukratko još objasniti.

Kant je stajao ispred dvije »fronte«: engleske (senzualističke) i njemačke (racionalističke); slično i Aristotel ispred sofističke i platonske.

Kant je na obje strane doviknuo — a to je već davno prije njega učinio i Aristotel —: na obje strane vlada polovičnost! Jedna i druga strana gleda samo na polovinu znanja. Senzualisti (empiristi) gledaju samo na empiričko znanje, a racionalisti samo na racionalno. To ne valja, jer prvi ne mogu protumačiti znanstveni karakter znanja, a drugi ne mogu da protumače važenje znanja za empiričke objekte. Dakle: treba spojiti obje polovice znanja.

Kako spojiti? — to je Kantov zadatak. I Aristotelov. Razilaze se dakle u odgovoru na to pitanje.

Aristotel kaže: empirija (osjetilno opažanje) jest prva polovina znanja i ona, tako reći, ukopčana visi na empiričkim objektima. Druga, razumska polovina — sa subjektom znanja — visi na prvoj, tj. spoznajni je subjekt (čovjek) ovisan o objektima. To znači, da se istina osniva na objektima, tj. čovjek je ovisan od istine a ne ona od njega.

Kant kaže obratno. Obje su polovine znanja spojene tako, da empirička (aposteriorna) visi na apriornoj, tj. na onoj koja je ukopčana u subjektu. Dakle: empirički su objekti ovisni o apriornom subjektu. Istina važi za objekte (ona je objektivna) koliko je uslovljena apriornom polovinom znanja.

To je »kopernikovski« preokret, kako ga je nazvao sam Kant.

Zašto je Kant preokrenuo spoj između tih dviju polovina?

Jer je prema empiristima učinio fatalnu koncesiju, da nema drugih objekata osim empiričkih, a na njima se ne može osnivati općevaljanost i nužnost sudova (znanja).

Fatalnu zato, jer objekt razumskog znanja nije empirički, tj. nije osjetno određen — ni onda, kad ga razum u empiriji pronalazi; a još je manje empirički onaj objekt, o kome izričemo najopćenitije sudove, tj. logička načela. Na njima se osniva svaka istina. A ta su načela ovisna o objektu, o samom bitku (esse, das Sein). Zato su to načela bitka (ontološka načela); a logička su utoliko, što se po njima ima da ravna svako mišljenje (logos).

Budući da objekt razumskog (misaonog) znanja prelazi granicu empirije, zato je time otpala svaka zapreka za mogućnost istinitog znanja i o neempiričkim (metafizičkim) objektima, kaošto su Bog, duša...

Tako je učio Aristotel.

Da sam u navedenoj Kantovoj zabludi ispravno pokazao izvor »kopernikovskog« preokreta, dokazuju njegove vlastite riječi. »Opažanje (empirija) bez pojmova je slijepo, a pojmovi bez opažanja su prazni«. S ovom izrekom zamahnuo je Kant na obje strane: empiristi nemaju pravo jer su zabacili pojmove, a racionalisti nemaju pravo jer su zabacili osjetilnu empiriju.

Proti racionalistima glasi prva premisa ovako: pojmovi su spojeni s osjetnom empirijom (objektima).

Proti empiristima glasi druga premisa ovako: na empiriji se ne osniva općevaljanost i nužnost pojmovnog znanja u sudovima.

Iz ovih dviju premisa zaključuje Kant, da su empirijski objekti ovisni o nečem predempirijskom (apriornom). Taj zaglavak znači »preokret«.

Ali, kod prve premise treba distingvirati ovako:

Jesu spojeni po svom postanku (genetički, psihološki), ali nijesu spojeni sadržajno (logički); tj. objekti nijesu u pojmovima sadržani zajedno s osjetnim biljegama, premda su pojmovi iz osjetne sfere.

Kod druge premise treba distingvirati ovako:

Ne osniva se na empiriji, ako je uzmemo bez neempirički shvaćenih (pojmljenih) objekata, ali se na njoj osniva s obzirom na to, da se u samoj empiriji nalaze i neempirički objekti; tj. bitak, zbivanje, uzrok, samostojna stvar (supstancija), pripadak (akcidens), odnos (relacija) i drugi neempirički objekti nalaze se u samoj empiriji, — a na njima se osniva općevaljanost i nužnost sudova.

Ne možemo ovdje ulaziti u daljnje objašnjavanje Kanta i Aristotela, a još manje u kritiku. Naš je kritički prikaz, držim, najkraći i najstvarniji.

OSVRT NA SUVREMENU FILOZOFIJU

58.) Psihološki temelj aristotelizmu postavlja würzburška (Külpeova) škola. Danas se (proti senzualizmu) usvaja intelektualizam. Pojmovi izriču neempiričke objekte.

Objektivnost pojmova i sudova proti psihologizmu utvrdio je Husserl.

Realnu njihovu vrijednost (proti idealizmu) dokazao je Külpe.

U oba smjera nadovezuje najveći aristotelovac Geyser time, da sav ovaj kritički aparat upravlja u cilju metafizičke filozofije.

Poznato je da skolastička (kršćanska) filozofija slijedi Aristotela. Ona bi zaista bila petrefakt, kad bi ignorirala svu novovjekovnu filozofiju, i kad se ne bi okoristila zdravim snagama kritike — i onih filozofa, koji ne spadaju skolastici. Tko toga ne uviđa, ne koristi skolastici, nego joj škodi. Danas mora kršćanski filozof više znati nego u doba Aristotela ili Tome Akvinskoga. Ako su nam oni i putokaz, ne znači to da su oni mjesto nas prokrčili sve putove. Kao svaka, i filozofijska se nauka razvija, a skolastičkoj su filozofiji mnogo zla nanijeli upravo oni, koji ne znaju ni ove jednostavne istine.

Nama je bila namjera pokazati, na kojoj se problematici razilaze filozofijski smjerovi, tj. pokazati pitanja i odgovore, od kojih zavisi naziranje o svijetu i životu. I vidjeli smo, da pozicija kršćanske filozofije ne samo što nije uzdrmana razvitkom novovjekovne filozofije, nego nalazi u njoj nove osnove za daljnji napredak. Ta je konstatacija utješna na očigled kaosa u traženju istine o životu. Ali je u toj konstataciji uključena važnost i druge: da se objektivna filozofijska orijentacija ne može steći bez poznavanja skolastike.

Da našu poziciju još bolje objasnimo i opravdamo, treba da imamo pred očima, barem u najopćenitijim potezima, suvremena strujanja u filozofiji i o filozofiji.

Ekstremno je stajalište onih (pozitivista, empiriokriticista), koji zabacuju filozofiju kao zasebnu znanost. »Filozofirati« znači u pojedinim znanostima postupati kritički, po logičkim metodama: analize, sinteze, indukcije, dedukcije. Kaošto obična, neznanstvena spoznaja, tako se i znanost služi pojmovima prostora, vremena, sile, zakona, tvari, uzroka, svrhe itd. To su nam pomagala za određivanje spoznajne građe ili onoga što nam je iskustveno dano. Tako se dolazi do raznih hipoteza, napr. mehanička će hipoteza (u biologiji) tumačiti životne pojave isključivo na temelju fizikalno-kemijskih procesa, dok će vitalistička (teleološka, finalistička) hipoteza potražiti u njima svrhovitu funkciju, njezine komponente i nužnost (zakonitost) međusobnog njihova djelovanja. Jedna je znanost povezana s drugom, napr. biologija s psihologijom; premda se biolog i psiholog po radnim metodama, istraživalačkom predmetu ili cilju razilaze, ipak nailaze na dodirna pitanja sa zajedničkim interesom. Biolog se zanima za prostorno-vremenske pojave života, kome je nosilac individuum (pojedinka), a psiholog za svijesne pojave života, tj. takve neprostorne pojave, koje su kao opažani predmet poznate ili svjestite samom opažajućem subjektu ili pojedincu (pojedinačnom jastvu, ličnosti). Psihologija se kao zasebna znanost odvaja od biologije upravo po specifičnom svome predmetu, a to su svijesni doživljaji, koji su kao predmet opažanja zajedno s opažajućim subjektom. Taj je predmet neposredno poznat samom doživljujućem opažaocu, koji tek po analogiji kuša nešto doznati o svijesnom životu kod viših životinja. Pomoću teorije descendencije biolog će nastojati da svijesni život svede (filogenetski) do organski najnižih živih bića — ukoliko je svijesni život povezan sa živčanim sustavom. Zaustaviti se mora biolog ispred pitanja, koje spada u kompetenciju psihologa (jer ovdje nikoja analogija ne dopušta prenos od čovjeka na životinje): po čemu je čovjek ličnost (individualitet) ili duhovni »ja«, koji se vrjednosnom sferom doživljavanja odvaja od senzitivnosti? Tako pitanja o principu svijesnog života kod svih životinja, kao i pitanja o duhovnom principu kod čovjeka postaju pogranična pitanja biologije i psihologije — ali ta su pitanja metafizička (filozofska), i o njima je nemoguća znanstvena spoznaja. Tako, doduše, ne uče svi prirodoslovci, jer ima i takovih koji su baš na temelju prirodnih znanosti postali filozofi metafizičari, napr. Lotze, Fechner, Ed. v. Hartmann, Wundt u prošlom stoljeću, a u najnovije doba Külpe, Becher, Driesch itd.

Nepriznavanje filozofije kao znanosti ekstremna je opozicija stajalištu grčke filozofije, koja je isključivo filozofiju smatrala za znanost. Po Aristotelu je filozofija kao znanost obuhvatala teoretsko i praktično područje. Prvo je obuhvatalo fiziku, matematiku i teologiju ili prvu filozofiju (teodiceju i metafiziku), a drugo etiku, ekonomijsku i političku znanost. Ispred njih je logika (»organon«), a osim navedenih područja još je estetika (poetika). Po Platonu je filozofijska znanost trodjelna: logika, realna znanost (fizika, metafizika) i etika. Danas se znanosti obično dijele u realne i idealne. Prve obuhvataju prirodnu i duhovnu zbiljnost (logika, kemija, biologija, botanika... s jedne strane, a historija, jezikoslovlje, narodoslovlje, kulturna historija... s druge strane); a idealne su znanosti matematika i nauka o vrijednostima. Logika im prethodi kao formalna znanost (o pravilnom mišljenju).

Ispravno je ono stajalište koje pojedinačne znanosti dovodi u vezu s filozofijom. I to na taj način da im filozofija prethodi kao formalna logika i noetika. Jer nema sumnje da se sve znanosti služe pretpostavkama, koje treba znanstveno legitimirati, a taj je posao prepušten (filozofijskoj) nauci o spoznaji. Koje su spoznajne metode uopće, napose u pojedinim znanostima; koji su znanstveni pojmovi (kategorije) i koja im je vrijednost za objektivnu zbiljnost; imade li izvansvijesne zbiljnosti i da li je spoznatljiva; gdje izvire spoznaja i dokud ona dosiže; da li su joj granice iskustvom zatvorene ili ona vrijedi i preko tih granica (= metafizički); koji su principi ili opće spoznajne pretpostavke svih znanosti; koji je kriterij njihove opravdanosti; ukoliko su znanosti uvjetovane spoznavajućim subjektom, njegovom strukturom, historijski socijalnim vezama itd.? Sva su ova pitanja odlučna za vrijednost pojedinih znanosti, a rješava ih posebna znanost — logika i noetika, kao sastavni dio filozofije. Nadalje, osim filozofije (etike) nikoja druga znanost ne odgovara na pitanje o smislenosti našeg života. A, napokon, metafizika ostaje neoboriva barem sa zasebnim kompleksom problema, na koje čovjek barem nastoji da nađe odgovore. Da li je to i sposoban svojim razumom, to je pitanje, rekosmo, odlučno za rezon znanstvene metafizike, pa smo zato i posvetili najveću važnost upravo tome pitanju. Za nas, dakle, ostaje filozofija zajedno s metafizikom zasebna znanost, koje ne mogu zamijeniti druge pojedinačne znanosti.

Neki filozofi, uglavnom Kantovci, priznaju filozofiji znanstveni karakter, ali samo djelomično. Priznaju naime noetiku i etiku, a ne i metafiziku (kao i gore navedeni prirodoslovci). Razlog

tome čuli smo kod Kanta (fenomenalizam!). Filozofija, kažu, ne može dohvatiti bitka po sebi (das Ding an sich), nego samo ukoliko je ovisan od subjekta. Zato je subjekt zapravo predmet filozofije. Psihologija je (kao i Humeu) specifično filozofijsko područje. Čitav psihički subjekt jest izvor filozofiranja, ne samo racionalno spoznanje; u čuvstvovanju, vjerovanju, težnji za idealima, u vrednovanju nalazi se životna orijentacija kao sadržaj filozofije.

Tu treba da pripazimo na dvoje: predmet filozofije i metodu ili spoznajni put k cilju filozofiranja.

Prirodne znanosti i znanosti duha imadu zbiljnost (realnost) kao svoj predmet. Filozofiji će prema tome zapasti zadatak, da postavi kao problem ne samo spoznaju zbiljnosti, nego i samu zbiljnost kao takovu. Filozofija ne može napustiti o n t o l o š k u p r o b l e m a t i k u (o bitku i njegovim principima), kako nam pokazuju i najnoviji smjerovi (N. Hartmann, Heidegger). — Što se tiče metodike, filozofija se doduše ne može osloniti isključivo na logičke (racionalne) načine spoznaje, ali ona ih i ne može napustiti, ako pretpostavimo opravdanost noetičkog i n t e l e k t u a l i z m a i o b j e k t i v i z m a. Zato o rješenju toga problema zavisi biti ili ne biti racionalne (ne racionalističke!) metafizike. Mi smo zastupali ovo stajalište, pa je pitanje njegove održivosti zavisno od toga da li protivnici (zastupnici iracionalnog, alogičkog subjektivizma) mogu uspješno opravdati svoje gledište.

Među novokantovcima uče neki (Windelband, Rickert) da je filozofija samo nauka o vrijednostima (aksiologija), a ne o bitku. Problem filozofije zapravo znači samo problem o vrijednosti ili smislenosti života u smjeru istine, dobrote, ljepote, svetosti.

Ali životni smisao ne može filozofija odrediti bez a n t r o p o l o g i j e, tj. bez odgovora na pitanje: šta je bitno kod čovjeka, kakav je svijesni život, kako je u vezi s materijom, šta znači sloboda volje itd. — a to su metafizička pitanja o čovjeku.

59.) Još dvije riječi o suvremenoj filozofiji. Neka bude filozofija znanost, čuje se na jednoj strani, — neka bude život, na drugoj. Na prvoj je H u s s e r l, na drugoj (iza Schopenhauera, Nietzschea i dr.) B e r g s o n, D i l t h e y, J a m e s, E u c k e n, S c h e l e r, J a s p e r s, H e i d e g g e r, K l a g e s itd.

Problem znanstvene spoznaje, pokrenut od S o k r a t a, nije umirio duhove do danas. Šta je krepost, šta je država, šta je čovjek? Ova i druga Sokratova pitanja idu za tim da doznamo ono što je b i t n o, što je glavno i nužno u promjenljivim, pojedinačnim stvarima (koje su po ovom ili onom mjestu ili vremenu određene). Kako spoznajemo bitnost? I n t u i t i v n o, kaže Platon — a p s t r a k t i v n o, kaže Aristotel. Realna bit (εἶδος), po P l a t o n u, nije u empiričkim pojedinkama, pa zato intuicija nije ovisna od empiričkog (opažajnog) znanja. Obratno, kaže A r i s t o t e l: u zbiljskim pojedinkama egzistiraju biti (to je Aristotelova osnovna metafizička pretpostavka!); zato moramo pojedinačna obilježja odmisliti ili apstrahirati prije nego dobijemo uvid (a to i jest »intuicija«) u bit stvari. Ovako apstraktivno shvaćanje nazivamo pojam. Najopćenitije pojmove spajamo (sintetiziramo), i tako dobijemo opće sudove ili načela (spoznajne principe). U njima nam je istina neposredno očevidna (evidentna). Ta je »intuicija« različna od pojmovne. Na spoznajnim se principima osniva posredno spoznanje (dokazivanje, zaključivanje). Na njima je osnovano i ono spoznanje, kojim se od opažajnih pojedinosti uvodimo (induciramo) u općenitost ili nužnost (bitnost, zakonitost). Nije, dakle, indukcija samo skupljanje i upoređivanje pojedinačnih data — jer tako ne bismo nikada došli do apodiktičkih sudova, — nego se oslanja na neposredno evidentne spoznaje i na apstraktivni uvid u bitnost. I kod Aristotela, može se prema tome reći, nije samo ono »dano« što je osjetilno-opažajno ili pojedinačno egzistentno, nego je u neku ruku »dano« i ono što je bitno; dakako, ovo posljednje je dano za apstraktivni razum. Utoliko »dano« što razum »prima« ili što je ovisan od pojedinačne realnosti, a ne producira sam iz sebe, neovisno od osjetilne realnosti (u Kantovom smislu = a priori). Ali može se reći da bîti nisu dane razumu, ako izraz »danost« ima značiti neovisnost od pojedinačnih realnih predmeta (u osjetilnom iskustvu); jer, kako rekosmo, razum upoznaje bîti upravo na temelju osjetilnog opažanja pojedinačnih obilježja na stvarima.

Kakogod se međusobno razlikovali Platon i Aristotel, zajednički im je o b j e k t i v i z a m: ovisnost spoznavajućeg subjekta od objekta. Prema tome je i znanstvena spoznaja dobila objektivnu vrijednost — pa i filozofija. Kao znanost, ona ide za spoznajom onoga što je bitno, općenito, a odnemaruje pojedinačnosti. To ne znači da je izgubila kontakt sa životom; baš naprotiv, filozofija (iako Platon kaže da nas ona pripravlja na smrt — kod njega i kod Aristotela) znači životnu orijentaciju. Ali da ova orijentacija ne ostane subjektivna, relativna, trebalo je najprije riješiti problem znanstvene spoznaje; a to je rješenje (kod Platona i Aristotela) utvrdilo objektivizam i realizam, tj. a p s o l u t n u v r i j e d n o s t

istine za realnu (ontičku) stvarnost. Filozofija tako obuhvata i ono što je bitno (esencijalno) kao i egzistenciju (realnost), a jedno i drugo na taj način, da se filozofska spoznaja — kao i svaka znanstvena — prilagođuje zbiljskoj objektivnosti.

Ovaj fundamentalni stav klasične grčke filozofije stala je napuštati novovjekovna filozofija osobito po Kantu i poslije njega po psihologizmu (koji spoznajnu vrijednost osniva na psihičkoj organizaciji subjekta). Grčku metafiziku napustio je pozitivizam. Živi i trajni nosilac grčke filozofije ostala je skolastika kroz srednji vijek i dalje — do danas. Pod njezinim je utjecajem na liniju Bolzano-Brentano nadovezao Husserl. Proti psihologizmu i relativizmu uspostavio je (logički) objektivizam, a proti pozitivizmu metafiziku. Ali drukčije nego Aristotel. Filozofiju treba osigurati kao znanost; to je Husserlovo ishodište. Predmet znanstvene spoznaje jesu biti. Dakle (!) ne egzistencija, ne pojedinačno. Dakle (!) spoznaja biti nije ovisna od osjetilnog opažanja. Prema tome, mi spoznajemo biti neposredno, intuitivno, kao neosjetne »pojave«, isključivši pri tome egzistencijalnost. Kako je shvaćanje biti nezavisno od osjetilnog opažanja, možemo ga nazvati apriorno, ali taj »a priori« nema ništa zajedničko sa Kantovim apriorizmom, koji znači ovisnost od spoznavajućeg subjekta, dok se Husserlov a priori ima razumjeti samo kao neovisnost od osjetilnih pojedinačnosti ili kao opreka apstraktivnoj funkciji (prema Aristotelu), a ovisnost od objektivnih biti, koje su nam neposredno dane. Doduše, i ove biti nisu »izvan« opaženih pojedinki, jer npr. bit crvenoga intuitivno shvaćamo u svakoj pojedinoj crvenoj stvari. To je, kaže Scheler (učenik Husserlov) pravi pozitivizam i empirizam. Indukcija, ograničena na pojedinačnosti (kako je Husserl shvatio) ne daje nam znanstveno apodiktične spoznaje. Ne polazi se od opažajnog spoznanja, kako je učio Aristotel, nego od neposredne spoznaje biti; to je »fenomenologijski« stav Husserlove metodike. Dakako, bez obzira na realnu svoju egzistenciju, ove biti samo su imanentne ili usvijesne; pa je zato Husserl zapao u poteškoće boreći se s Kantovim subjektivizmom i idealizmom. Svakako je Husserl opet otvorio put u metafiziku, i to znanstveno spoznajni put, koji su zadržali i njegovi učenici (Scheler, Heidegger), iako su ga usmjerili na čovjeka i njegov život. Filozofija je, po Scheleru, ljubav za bitnost (kao kod Platona); ona je »evidentni, od indukcije neovisni, za pojedinačne egzistencije apriorni uvid u iskustveno nam pristupačne biti i bitne veze bitka, prema onom poretku kako se

nalaze u snošaju s apsolutnim bićem i njegovom biti«. Za razliku od Windelbanda i Rickerta, po Scheleru imadu biti idealno objektivni bitak, a ne samo u subjektu osnovano važenje (Gelten). Tako je filozofija (antropologija) zadržala objektivističku metafiziku, premda je njezin izvor ne samo racionalan, nego također iracionalan (emocionalan, volitivan). Iz psihičkog subjekta prelazi se u ontičku sferu; a polazeći od ovoga metodičkog ishodišta, filozofija je upravljena na život u svijetu uopće, napose na život čovjeka (zato »antropologija«). Ova se (voluntaristička) »filozofija života« oslanja na racionalnu »intuiciju«, prema Bergsonovu naučanju; a i drugi filozofi toga smjera u raznim varijantama izgrađuju svoju iracionalnu metafiziku. Nama nije svrha da se ovdje dulje zaustavljamo, nego nam je zadatak da u općenitim sintezama ogledamo i najnoviju filozofiju s obzirom na naš glavni problem (o znanstvenoj filozofiji), a u vezi s grčkom filozofijom i skolastikom.

60.) Da li je skolastika jedina znanstvena filozofija? Da li svi skolastici uče istu filozofiju? Da li je ta filozofija nepromjenljiva? Ta i slična pitanja treba da još malo osvijetlimo.

S pravom ističemo Tomu Akvinskog kao najvećeg skolastika, jer je na poznavanju ukupne dotadašnje filozofije — Platonove, Aristotelove i kršćanske — izgradio sustavno i metodički u znanstvenom smislu samostalnu filozofiju, koja se u rješavanju problematike kritički obazire na sve filozofske nazore sa ciljem da opravdava religijski nazor o životu.

Definirajući ovako Tominu historijsku ulogu možemo otuda izvesti neke momente, koji će nam biti mjerodavni za odgovor na postavljena pitanja. Prije svega je jasno da je Toma na svoj način poznavao dotadašnju filozofiju, na svoj način izgrađivao svoju filozofiju i na svoj način kritizirao protivničke nazore. To će reći, u nekima se svojim odgovorima na pojedine probleme razilazi Toma od drugih skolastika, i zato se ne može opravdano reći da sama Tomina filozofija znači svu skolastiku. Niti, prema tome, postoji jedan samo sistem, koji bi isključivo predstavljao skolastičku filozofiju u historijskom njezinu opsegu.

Budući da je Toma poznavao samo dotadašnju filozofiju, a ne i historijski njezin razvitak do danas, stoga nije mogao na taj razvitak nadovezati izgradnjom svoje filozofije u pozitivnom smislu, niti se mogao kritički (polemički) obazirati na sve buduće nazore i sisteme,

koji su nastajali tijekom filozofijske historije. A svaki je pojedini filozof u svome radu ovisan od cjeline filozofskog stvaranja, na koju samostalno nadovezuje i tako opet pridonosi izgrađivanju cjeline. Protivnički su nazori svakom filozofu nesamo poticaj na razmišljanje, nego i pouka za kritičko produbljivanje, kojim se otvaraju novi vidici u problemskom rješavanju. Neće nitko upućen osporavati, da je od Tome (i srednjevjekovne skolastike) ovamo historija filozofije zabilježila ne samo skupinu filozofskih nazora ili sistema, nego u njima i stalni uspon k znanstveno produbljenom i svestranom dosezanju istine. Iako se stavimo na stranu jedne istine u jednoj filozofiji (kao što mi držimo da je tako unutar skolastike), ipak je ona organički povezana s drugim filozofemima, — naprosto zato jer inače ne bi ni sama napredovala, već bi se petrificirala. Nikakve usluge ne bi učinio skolastici tko bi se u današnje doba htio ograničiti na Tomu (ili kojeg srednjevjekovnog skolastika), kao da iza njega nije egzistiralo filozofiranje, ili kao da je Toma i bilo tko iscrpao sve znanje, premda on sam divnom samospoznajom filozofskog velikana ističe da se mučno dolazi k spoznaji, da čovjek nakon dugoga života još uvijek slabo spoznaje Boga, i da ljudi nisu potpuno upoznali ni svu bit muhe. Jer »bitno« je ono u čemu izviru ne samo stvarnosti jednoga bića, nego i njegove sveze s drugim bićima, a mi tek postepeno i na osnovi pripadnih (akcidentalnih) određenja dohvatamo općenito, nužno i cjelovito. Zato je poučna istina, da Toma i kao temelj filozofiranja ne znači njegov završetak. Kako se je od onda — da samo nešto napomenemo — razvila rasprava o pitanju metodičkog ishodišta noetike, koja osobito nakon Descartesa i Kanta (novovjekovnog subjektivizma i idealizma) napušta Aristotelovu metafizičku pretpostavku o realnoj egzistenciji iskustvenog svijeta, pa nastoji da realnost kritički opravda polazeći upravo od subjekta! Koliko se je napr. i unutar same skolastike razvio problem kauzalnosti!

Nije, dakle, ni skolastička filozofija nepromjenljiva u tom smislu, da se ne razvija i ne napreduje. A ipak je u jednom smislu nepromjenljiva! U svojim temeljima. Treba samo znati koji su to temelji. Prvi je svakako temelj, da postoji istina, i to objektivna istina, koja se osniva na stvarnosti ili ontičkoj stalnosti spoznatih objekata. To je fundamentalna pozicija čitave skolastičke filozofije. Da je ta pozicija kritički opravdana, pokazalo je i sve naše dosadašnje raspravljanje. Da osim ove noetičke navedemo još samo i metafizički najvažniju poziciju: racionalno opravdanje religije ili filozofski teizam. Teistički orijentirana filozofija života — to je cilj skolastičkog filozofiranja. Pošto je srednjevjekovna skolastika imala u vidu kršćansku religiju, kako je znanstveno prikazana u teologiji, razumljivo je da je teologija bila mjerodavna (kao negativna norma) za filozofiju i da je filozofiranje bilo upravljeno racionalnom fundiranju kršćanstva (praeambula fidei). Da taj zadatak nije nekritički rješavala, i da se do danas u rješavanju toga zadatka napredovalo — ima da pokaže daljnje naše raspravljanje.

61.) Ponajprije nam mora biti posve jasna razlika između filozofije i religije.

Filozof ide za znanstveno istinitom spoznajom o životu i svijetu. Organ filozofiranja jest razum (ratio), koji se služi znanstvenim metodama. Cilj filozofiranja jest istina; utoliko se može reći da je filozofiranju cilj spoznavanje poradi same spoznaje. Dakako, spoznaje o svijetu i napose o životu; to je naime predmet filozofiranja, i utoliko se može reći, da cilj filozofije nije čista spoznaja, nego životna, praktična orijentacija na temelju spoznaje o principima svijeta i života. Jer, kako već rekosmo, sasvim će drukčije teistička i ateistička filozofija određivati smjer životnog vrednovanja. Ali sve je to samo teoretska (razumska, spoznajna) orijentacija ili filozofski nazor. Ako uzmemo u obzir teističku filozofiju, koja priznaje (osim kozmičke metafizičke još i) akozmičku zbiljnost koju zovemo Bog, onda i taj predmet čini samo utoliko sastavni dio filozofije, koliko ga razumski (logički, teoretski) upoznajemo ili na znanstveni način utvrđujemo.

Kod religije je sasvim drukčije. Njezin je predmet, doduše, Bog (ili neodređeno »božanstvo«), ali čovjek je po religiji sasvim drukčije u odnošaju s Bogom nego filozof. Filzofski je stav prema Bogu samo znanstven, dok religiozni stav obuhvata sav duševni život: znanje, čuvstvovanje i teženje (htijenje). I religiozni čovjek znade za Boga, ali se ne bavi znanstvenim ispitivanjem o Bogu kao filozof (u teoriceji). Religiozni čovjek ne dolazi do znanja o Bogu znanstvenim putem ili barem ne mora da tim putem dolazi do priznavanja Boga; jer mnogi su ljudi teisti, a da ništa ne znaju o teodiceji. Osim toga, religiozni čovjek ne samo da znade nešto o Bogu, nego se on prema tome znanju ravna čitavim životom i stupa u lični saobraćaj s Bogom. Filozof je intelektualac, a religiozni je čovjek praktičar, koji živi prema svome religijskom stavu ili prema svojoj (nefilozofskoj) orijentaciji o Bogu. Filozofija

*

(uključivši teodiceju ili znanost o Bogu) jest jedno cjelovito znanstveno područje, a religija je fenomen svijesti ljudske, pojedinačne i kolektivne (historijske).

Neki su mislili da je filozofija i religija jedno te isto. Istovetovali (identificirali) su filozofiju i religiju ili tako da su religiju kao posebni fenomen isključili i sveli je na filozofiju, ili tako da su zabacili svako filozofiranje u religiji i o religiji, priznavajući samo religiju i ono znanje o Bogu koje izvire u čitavom religijskom subjektu bez razumne refleksije i kritike. Prvu zabludu zastupaju oni filozofi, koji drže da je religija produkt filozofskog razuma; a naprotiv je istina da je religija jedna realnost duhovnog života. Drugu zabludu zastupaju oni koji ne priznaju razumnu kompetenciju, da kritičkom metodom spoznaju Boga i proučavaju fenomen religije.

Neki su opet krivo tumačili odnošaj između filozofije i religije na taj način, da su jednu od druge sasvim rastavili, jer su pretpostavili da razumna komponenta ne ulazi u sastav (strukturu) religijskog subjekta, a Bog kao objekt religije da nije pristupačan razumnoj spoznaji.

Zato mora filozofija religije otpočeti objašnjavanjem odnošaja između filozofije i religije. U tu svrhu treba znati koja je zadaća filozofije o religiji za razliku od filozofije o Bogu ili teodiceje (naravnog bogoslovlja). Dok naime ova posljednja stoji pred pitanjem o egzistenciji Boga i njegovoj naravi, prva ima za svoj naučni objekt samo činjenicu religije. Šta se filozofija religije pita o svome objektu; za šta se filozof zanima kod religije?

Prije svega treba da fiksira religiju kao svoj naučni objekt, tj. da religiju smatra (protivno racionalističkoj interpretaciji) kao empirički fakat. Da li »empirički« znači individualno-empirički (= svijesni) ili historijski? Za historičara (etnologa) znači ovo posljednje, dok za filozofa poglavito ono prvo; zato o religiji postoji historijska i filozofijska znanost. Njihove se granice donekle dodiruju; filozof će se — imajući pred sobom svijesnu činjenicu religije — služiti psihološkim metodama, a historija će mu služiti kao nadopuna (obratno u historiji religije). Analizirajući religijski fakat svijesti, filozof će se (fenomenologijski) najprije pitati: šta je religija, koja je njezina bit?

Već na ovo prvo pitanje pomaže mu historija religije. Jer da filozof uzmogne pronaći ono što je kod religije glavno, bitno, nužno, općenito, zajedničko svakoj zbiljskoj formi religijskog života, može

da se obazre na historijske forme, tj. na pitanje: kako je došlo do toga da je čovjek religiozan ili da dolazi u duševni kontakt s božanstvom kao prekozemaljskom (akozmičkom) realnošću?

Na ovo pitanje odgovaraju razne historijske teorije (degeneracijska, evolucionistička, racionalistička i druge teorije). Danas je već utvrđeno (A. Lang, W. Schmidt) da je primitivni čovjek bio teist. Otuda se rješava pitanje historijske polimorfnosti religijâ. — Paralelno sa ovim historijskim pitanjem postavlja i filozof ovo pitanje: kako čovjek po svojim duševnim sposobnostima dolazi do vjere u Boga (religije)? Bez obzira na historiju, sada dolazi u obzir naravni put čovjeka k Bogu s obzirom na čovjekov duševni ustroj. Na koji je način čovjek kadar da dolazi duševno u kontakt s Bogom?

Na ovo pitanje odgovaraju razne filozofske teorije (tradicionalizam, ontologizam, racionalizam...). Skolastička filozofija religije uči da čovjek na osnovi empiričkog svijeta (njegove promjenljivosti, ograničenosti, uređenosti) prirođenim, i ne filozofskim razumom uočuje kauzalnu ovisnost od nečega metafizičkog, i da ličnu ovisnost doživljuje na osnovi moralnog zakona. Pobliže treba da sada filozof odredi bitnu izgradnju religije i njezine duševne veze (zakonitost) ili pobude i zapreke religioznog života kao subjektivne izvore religijskih formacija.

S ovim je zadatkom filozof na području psihologije. Koji je psihički (subjektivni) temelj religije?

Dakako, i opet je potrebno raščistiti najprije metodološko pitanje. [Starbuckova metoda ispitnih araka o konverziji; Jamesova o autobiografijama religijskih genija; Wundtova genetička metoda...] Genetičko tumačenje religije nalazimo u raznim teorijama (o fantaziji kao izvoru religije, o strahu...)

Osim toga psihološkog zadatka, filozof će religiju razmotriti s objektivne strane, tj. ispitati će njezinu opravdanost s obzirom na priznavanje Boga. Da li uistinu egzistira Bog? Odgovor na to pitanje ima da nam dade teodiceja; zato ovdje prelazi filozofija religije na teodiceju (metafiziku o Bogu) i oslanja se na nju u filozofskom svome opravdanju i razračunavanju s raznim nazorima.

Napokon će filozof istražiti vezu religije s ukupnim kulturnim životom; a napose vezu s individualnim uvjetima života (tipologija).

Dok filozofija religije u navedenom okviru sistematski obuhvata religiju, mi ćemo se (u II. Dijelu) ograničiti na objašnjenje i tumačenje nekih osnovnih pitanja.

IZ NOETIKE U METAFIZIKU ŽIVOTA

62.) Kada smo upoznali »logos« sa psihološkog i noetičkog stajališta, pokušajmo objasniti na koji se način nalazi logos u konstituciji d u h a, i kakva je relacija između duha i d u š e. (Glavna diskusija na septembarskom zasjedanju Njemačkog filozofskog društva u Berlinu bila je namijenjena ovoj temi — proti Klagesu.)

Znamo da je prema Klagesu duh u protimbi s dušom. Ali pri tom treba naglasiti, da to važi samo za krivi, loši duh, koji se odvojio od duše i njezina života. Da razumijemo što znači »duševni život«, ogledajmo ga u vezi s organskim životom. Taj znači suvislu cjelovitost raznoličnih događaja u vremenskom i kauzalnom slijedu. Duševni je život obilježen time, da ovakva cjelovitost bude svjestita (bar djelomično). Na pragu duševnog života nastaje nagonsko »razumijevanje« (u smislu Sprangerovom), tj. svijesni stav prema stvarnoj suvislosti ili nagonsko (slikovno) shvaćanje suvislosti (u prošlom i sadašnjem stanju). Takvo se razumijevanje nalazi među životinjama i napr. kod djeteta (prema majci). Na stepen duha izdiže se duševni život onda, kad bude produktivan (kreativan), tj. kad dođe do samosvijesti, u kojoj individualni ja zauzima takav stav prema stvarnoj suvislosti, da u njoj pojmovno (kategorijalno) shvaća njezine smislene temelje — a to je upravo funkcija logosa —, i da može na nju voljno utjecati (u smjeru budućnosti).

S namjerom da protumače idealne istine (napr. u matematici), kao i objektivno istinite spoznaje neempiričke (nefenomenske, noumenske) realnosti (u metafizici), r a c i o n a l i s t i su učili da je duh n e z a v i s a n od duševnog života. Duhovni (spiritualni) subjekt jest izvor — u psihološkom i noetičkom smislu — spoznaje: on konstruira objektivni svijet. Zato su racionalisti ekstremni, ekskluzivni spiritualisti. Racionalistički je princip izražen u Descartesovom »cogito — sum«, ako cogito označuje samo logičku funkciju; uzme li se, a to je ispravno, u širem smislu, koliko obuhvata sve

naše doživljaje, izriče navedeni princip prvu istinu vlastite egzistencije (proti apsolutnom skeptiku).

Da racionalističko tumačenje o spoznaji izvansvijesne stvarnosti nije kritički održivo, jer ne zna pokazati i opravdati izlaz iz logičkog subjekta, to su i prije Kanta opazili p o z i t i v i s t i. Duševni život, na osnovi nagona i slikovnog shvaćanja, zahvata u realnost, i zato (po ovoj pozitivističkoj »filozofiji života«) n e p o s t o j i duh i njegov logos. Takva bi konsekvencija bila samo onda opravdana, kad bi ispravno bilo da jedino duševni (u značenju »alogički«) život ima kontakta s realnošću, a duhu da je ona nepristupna. Uz takvu bi (pozitivističku) pretpostavku, dakako, postala nemoguća spoznaja objektivnih, nužnih istina o realnoj stvarnosti. Podudarajući se u jednu ruku s pozitivistima proti racionalistima, K a n t je u drugu ruku — da »spasi«, upravo da omogući objektivnu (znanstvenu) spoznajnost empiričkih stvarnosti — proti pozitivistima naglasio opstanak logosa, koji u sudovima konstruira objekte (na temelju apriorno kategorijalnih ili sintetičkih oblika), ali o v i s n o od apriorno alogičkih oblika (prostora i vremena). Logos je postao vezan na empirički (prostorno-vremenski, osjetni) materijal, u kome on formira ili konstruira objekte kao f e n o m e n s k u stvarnost. Nefenomenska (metafizička, noumenska) realnost postala je time logosu nepristupna. To je Kantova negacija metafizike. Noetički je njezin osnov u kombinaciji subjektivizma (apriornost!) i empirizma (logička formacija senzitivnog materijala!)

O logosu neovisna ili realna stvarnost ostala je, po Kantovoj filozofiji, samom logosu nepristupna. Jer objektivna je stvarnost, po Kantu, empirička, a ipak općenita i nužna, koliko je uvjetovana (transcendentalno) po logičkom subjektu, apriornom formatoru empiričke danosti; zato »apriornom«, jer je empirička (alogička) danost kaotična, tj. u njoj nema smislene suvislosti, nego je tek logički subjekt u nju unosi, nota bene, nezavisno od nje ili a priori. Da se kod toga dalje ne zaustavljamo, nego da historijskim pogledom obuhvatimo protukantovski smjer filizofiranja, spomenut ćemo najprije H u s s e r l a. Objektivnu neovisnost od duševnog života (proti psihologizmu!) u jednu, a u drugu ruku neovisnost od logičkog subjekta (proti Kantu!) htio je Husserl osigurati na taj način, da konstatira ono što je u s v i j e s t i d a n o ili što opažajno pronalazimo. Ali ovo stajalište, koliko i jest ispravno, nije Husserla dovelo dalje od intencionalnih objekata; on nije našao

prelaza u realnu stvarnost: u izvansvijesni bitak, kakav je po sebi, a ne tek po opažajnoj pojavnosti. A filozofiji je oduvijek bio osnovni problem: put iz logosa u realni bitak. Iz klasične grčke filozofije poznato je Aristotelovo realističko rješenje toga problema. Na to se je rješenje, znamo, nadovezalo skolastičko filozofiranje, a problem je sve do danas ostao najaktualniji i »na pragu filozofije budućnosti« (Külpe). Aristotelsko-skolastičko i Kantovo umovanje predstavlja dva oprečna i do dna problema najdublje provedena nazora, pa zato se opetovano k njima navraćamo; taj je dakle naš postupak motiviran u kritičnom ogledu same problematike, a ne tek u historijskoj sintezi. Neoskolastika stavila je sebi naročito u zadatak, da pristupi kritičnom rješavanju problema realnosti u vezi sa suvremenim nazorima. I mi smo, u cilju toga rješavanja, najprije ustanovili empiričke danosti (napr. ovo crno, ovo bijelo). Pronašli smo empiričke sudove, kod kojih je objekt nezavisan od sudećeg subjekta (logosa). Uzeli smo i pojmovne danosti (napr. brojke) kod idealnih sudova. Na daljnjem smo koraku ustanovili, da kod empirički realnih objekata apstraktivno prepoznajemo (pojmimo) subjekt bitnih određenja. Ali pojmovno poznati ne znači još spoznati, pa zato treba da ispitamo realnu vrijednost sudova, tj. da izvidimo da li je naše prelikativno određivanje objekata osnovano u nefenomenskim stvarnostima. Ako jest — a to dokazujemo (u noetici) time što su opći pojmovi apstrahirani iz opažajnog materijala, a taj je, na temelju kauzalnog principa, ovisan od izvansvijesne realnosti —, onda je time utvrđena ovisnost logosa (istinite spoznaje) od nefenomenski realnih stvarnosti.

63.) Da ove posljednje riječi razumijemo, treba da nešto opetujemo iz noetike i ontologije.

Ponajprije: šta znači »fenomenska realnost«? Znači opažajno-svjestitu egzistenciju osjetilnih objekata. U kakvom je odnosu ova fenomenska realnost (pojavna zbiljnost) s mišljenjem; da li je od mišljenja neovisna? Apsolutni će idealist reći: nije ni najmanje neovisna; sva je objektivnost produkt misaone (idealne) konstruktivnosti. Jest neovisna, kaže Kant, ali samo kao osjetni kaos; nužne relacije u njemu — a one znače objektivaciju — uvjetovane su misaonim sintezama i zato je sva spoznana realnost samo fenomenska, tj. misaonoj (sintetičkoj) su spoznaji pristupačni samo opažajni ili empirički objekti. Protivno Kantu uči skolastika s Aristotelom, da osjetilni sadržaji nisu tek podražajnim zbivanjem uvjetovani kaos, nego da se u opažajnoj (pojavnoj, empiričkoj) zbiljnosti nalaze nosioci bitnih određenja (stvarnosti), u kojima misaona intencija pronalazi svoje objekte; pojmovna ih intencija pronalazi odmišljavanjem (apstraktivno: razlikovanjem i ujedinjivanjem), a suđenje zauzimanjem sigurnosnog stava prema određenosti pojmljenog objekta (= subjekta bitnih određenosti). Budući da su subjekti osjetilnog podraživanja nezavisni od svijesti ili izvansvijesno (transcendentno) realni, i budući da su oni istovetni sa subjektima bitnih stvarnosti, zato je u njima osnovana nefenomenski realna vrijednost spoznaje o njima.

Na čemu se osniva naš kritički realizam? Nakon što smo (u noetici) ustanovili da je unutrašnje iskustvo kriterij za istinitu spoznaju konsciencijalne (imanentne) realnosti, nametnuo se zadatak da ispitamo vezu između osjetilno-opažajnih sadržaja (= izvanjskog iskustva) i izvansvijesne realnosti. Ako se (sa stajališta nekritičnog realizma) pretpostavi da mi neposredno opažamo stvari kako su one od svijesti nezavisne, naravski da u tom slučaju ne bi ova nezavisnost ni bila noetički problem. Ali činjenica je, da mi opažamo izvanjski svijet posredno, tj. pomoću osjetilnih sadržaja svijesti. Neki noetičari drže da su nam ovi sadržaji »media quibus« izravno opažamo izvansvijesne stvari; a drugi drže da su »media in quibus« ih opažamo. No veoma su znatni razlozi u prilog trećeg stajališta (kritičkog realizma), da iz osjetilnih sadržaja tek posrednim ili dokaznim putem doznajemo za izvansvijesnu egzistenciju opaženih objekata. Samo da napomenemo jedan poznati razlog: ljudi opažaju svjetlost zvijezde, koja je već odavna ugasla, pa zato ona nije realni objekt opažanja, nego samo pojavni; dakle mi osjetilno ne opažamo objekte kako su po sebi, nego ukoliko su pojavno svjestiti — i zato moram u njima pronaći temelj za »most« k izvansvijesnoj realnosti. Samo smo ovim putem kadri oboriti Berkeleyev nazor, da je realni bitak ovisan od opažanja (esse = percipi).

Pobliže obrazlaganje kritičkog realizma nalazi se u »Općoj noetici« (g. 1918. i 1926.). Tamo će čitalac naći i naše opravdanje za metodičko polazište noetike (isp. »Temelji filozofije« 219., i 1. sv. ove knjige 228 sl.). Budući da je ovo pitanje u skolastici danas aktuelno — kako se pokazalo i na tomističkom kongresu u Rimu 1936. —, još ćemo i ovdje dvije tri riječi napomenuti.

Kojim putem (metodom) ide noetičar za svojim ciljem: riješiti sfingu, koju zovemo »istina«? Ima li je? — to je prvo što se pita. Ili zar to i ne treba da se pita, kad mi znamo da mnoge naše spoznaje smatramo istinitima? Da, smatramo, sigurni smo: ne možemo ni konstatirati ikoju istinu, kad ne bismo bili o njoj s i g u r n i. I mi smo zaista, de facto sigurni; to je izvan diskusije. Pita se: ima li ikoje istine, za koju n e m o ž e m o b i t i n e s i g u r n i, ili kod koje ne možemo da budemo u sumnji? Jer moguće je tako, da uopće n e m o ž e m o b i t i b e z s u m n j a n j a (skepse); to čak i tvrdi apsolutni skeptik. Stoji li ova tvrdnja ili ne? Tko će ju ignorirati, ako hoće kao noetičar da sebi osigura nesumnjivu istinu kao polaznu točku za dalnje istraživanje?! Zato treba skeptika u vlastitoj njegovoj situaciji onemogućiti. Kako? Jedino analizom te situacije. Kako ćemo ju analizirati? Pa samo tako, da u aktu skeptikove sumnje i njegove tvrdnje pokažemo neku nesumnjivu istinu. Kako da pokažemo? Naravno, samo pomoću u s e b n e r e f l e k s i j e, koju skeptik ima kao s u b j e k t s u m n j e i t v r d n j e. Šta ova refleksija pronalazi kao nesumnjivo u samom aktu sumnje? Pronalazi sam subjekt: j a, koji sumnja i tvrdi; pronalazi, dakle, vlastitu egzistenciju. Pronalazi, osim toga, načelo protivurječnosti, kao i spoznajnu sposobnost za sigurnu istinu.

Na ovu usebnu refleksiju apelirao je proti skepticima, kako znamo, već sv. Augustin. Kao sunce je jasno da se na nju oslanjaju i novoskolastični »dogmatici«. Ako se dakle radi s a m o o sigurnom konstatiranju jastvene egzistencije, onda u pitanju noetičkog ishodišta nemamo da otkrivamo nešto drugo osim refleksije. Držim da jedanput zauvijek možemo biti glede toga načistu. Ali je drugo pitanje: k o j e istine pronalazi refleksija; da li samo navedene ili još neke druge, i koje? Neki noetičari nabrajaju vrlo mnogo istina, čak i čitav noetički sistem objektivizma i realizma. Budući da u s a m o j r e f l e k s i j i n a s t o j e p r o n a ć i r e a l n e o b j e k t e z a m e t a f i z i č k e p o j m o v e, naravski da za ove noetičare i ne postoji, upravo je nemoguća pretpostavka neke druge spoznajne »organizacije« osim čovjekove. Međutim, oni bi imali pravo na ovakvu konsekvenciju tek onda, ako imadu pravo da je u samoj refleksiji uključen, u prvom redu, pojam o b j e k t i v n e n e z a v i s n o s t i o d r e f l e k s i j e. Jer ako nije uključen, onda se nikako ne može reći da na osnovu same refleksije sa sigurnošću znamo da egzistira transcendentni ja, da pojam kauzalne relacije nužno važi za kontingentnu realnost itd. Zašto možemo i moramo

pretpostaviti mogućnost razumske konstrukcije različne od naše? Zato, jer po usebnoj refleksiji (u kojoj je uključen jastveni subjekt) nipošto još nismo načistu s pitanjem, da li naši pojmovi imadu kao svoje objekte n e z a v i s n i b i t a k. Kako da to i znademo bez pojmovnih sadržaja, — a zar nam sama refleksija jamči da ti sadržaji nisu konstrukcija misaonog subjekta? Tu je punctum saliens u sporu oko noetičke metodike. Mi smo (sa Geyserom, Mercierom i dr.) zastupali, kao i sada što zastupamo stajalište, da našu sposobnost za o b j e k t i v n u istinitost spoznaje treba dokazati na temelju opažajnih i misaonih sadržaja, a nakon toga posla da noetičar traži opravdanje (kao kritički realist) za r e a l n u stvarnost. —

Ako se ne obaziremo na spoznavaoca (logički subjekt), nego uzmemo u obzir samo nefenomenski realne (egzistentne) subjekte bitnih određenosti (stvarnosti), stupili smo na ontološko gledište ili gledište o »biću«.

Spomenuli smo da »biće« znači o n o š t o m o ž e e g z i s t i r a t i (bilo da faktično egzistira ili je samo u egzistencijalnoj mogućnosti, za razliku od nebića, koje ne može da egzistira). Tko pripazi, vidjet će da je struktura bića relacionalna, tj. da u sastavu »bića« ima više momenata u međusobnom odnošaju. Najprije rekosmo »ono što«, a zatim »može egzistirati«. Biće je, prema tome, s u b j e k t ovih dvaju momenata: prvi ga određuje b i t n o, drugi o p s t o j n o ili egzistencijalno. (Apstrahirajući od subjekta, kad poimamo ono po čemu je biće upravo biće, imamo pojam »bitka«). Bit je, naime, ono po čemu je nešto to što jest. Po bîti (esenciji) ima svako biće svoju određenost, značenje, smisao, tj. po njoj biva objekt logosa. Opstojanjem se biće upotpunjuje obzirom na svoju bît; jer ono po čemu je nešto to što jest (= bît) ne uključuje u sebi i to da biće opstoji ili egzistira. Svako biće koje m o ž e da egzistira ili koje je u »potencijalnom« stanju glede egzistencije, postaje zbiljskom ili a k t u a l n o m egzistencijom upotpunjeno. Svako je takvo biće po svojoj bîti indifirentno za aktualnu egzistenciju; utoliko kažemo da je k o n t i n g e n t n o (»slučajno« ili nenužno egzistentno, za razliku od nužnog i samo mogućeg bića). Ne samo kontingentno, nego i nužno biće (koje po svojoj bîti nije indiferentno za aktualnu egzistenciju) po tome je, rekosmo, biće, što može da egzistira: dakle je u strukturi »biće« uključena relacija s egzistencijom, tako da egzistencija (i sve što je s njom u vezi) upotpunjuje bît te joj odgovara kao njezino u s a v r š e n j e. U

tome pojmu izvire ontološka d o b r o t a: svako je biće »dobro« po tome, što iziskuje relaciju s onim što ga egzistencijalno upotpunjuje ili što mu po bîti odgovara i eo ipso ga usavršuje kao b i t n a v r i j e d n o s t. Jedno biće može da svrhovito (teleološki) odgovara drugom kojem biću, pa je u tom slučaju relativno dobro; ali svako je biće već samo po sebi i za sebe dobro, time što već u svojoj strukturi ima »tendenciju« za egzistencijalno usavršenje bîti. Dakako, prema različitim bîtima, bit će i njihovo dobro različito: za misaonu (logičku, racionalnu) bît čovjeka »dobro« se sastoji u spoznaji istine, a za voljnu njegovu bît jest »dobro« u odabranom cilju djelovanja; za životinjsku je bît »dobro« sve ono, čime se osjetilnost usavršuje, itd. Sad smo se također primakli pojmu s v r h e. Taj izraz označuje ne samo ono zbog čega nešto biva, zbog čega se nešto događa ili zbiva (kao cilj djelovanja), nego i zbog čega jest nešto, tj. ono po čemu biće egzistira u svojoj bîti. (Zato Aristotel kaže da je svako biće po svojoj bîti enteléheia, tj. da ima u sebi svrhu ili da je nosilac svrhe, onoga što bîti odgovara.) Nije dakle sva egzistencija u svijetu samo zbivanje, uzbiljavanje, aktualiziranje, usavršivanje (kako je mislio Heraklit), niti je samo statički bitna stvarnost (po Parmenidu), nego oboje zajedno. Bića kao subjekti statičkih (bitnih) stvarnosti čine ontološku istinitost (smisao), a ostvarivanjem ili aktualiziranjem egzistencije postaju bića individualno određena. S ovog ontološkog gledišta postalo je sad jasno, da je u strukturi bića osnovana istina i dobrota (transcendentalna svojstva bića).

Na ovoj ontologijskoj nauci (kod Aristotela i skolastike) osniva se, vidjeli smo, i realistička nauka o vrijednosti. Kako je po noetičkom subjektivizmu istinitost spoznaje ovisna od spoznavaoca, tako je sa stajališta aksiologijskog subjektivizma sva vrednovitost (Werthaftigkeit) ovisna od vrednovanja. S ovog stajališta »važi« vrijednost samo za vrednujući subjekt (prema nauci aksiologijskog psihologizma austrijskih teoretičara, ili po nauci jugozapadno njemačkih Kantovaca, ili prema fenomenologijskoj aksiologiji). S realističkog se pako gledišta vrijednosna neovisnost od subjekta osniva na bitima, i to gledom na njihovu realnu mogućnost usavršenja kao njihova »dobra« (jer »dobro« znači uzbiljenu ili ostvarenu vrijednost, i zato shvaćamo vrijednosti na dobrima). Sad će nam otuda biti razumljiv pogled na vrijednost čovjekove l i č n o s t i (ne obaziremo se ovdje na egzistencijalne i općeno kulturne vrijednosti). Sav je naime život uzbiljavanje ili oživotvorba nekih vrijednosti, pa

ćemo zato i vrijednost čovjeka ukoliko je ličnost upoznati prema njegovoj bitnosti. Izraz »ličnost« uzimamo u smislu d u h o v n o g života (ne u metafizičkom značenju za »osobu«); a njegovo usavršenje sastoji u razumno-voljnoj aktivnosti. Upravo ta je aktivnost i obilježje čovjekove bitnosti, u njezinoj specifičnoj razlici prema životinjama. U k o j i m s e o b j e k t i v n i m s t v a r n o s t i m a (r e l a c i j a m a) o s n i v a a k t i v n o s t b i t n o g u s a v r š i v a n j a? To je odlučno pitanje, od koga zavisi da li je vrijednost ličnosti samo relativna, na aktivnim subjektima odmjerena, ili je apsolutna (idealna), za čovjeka bezuvjetno normativna. Nije sad u pitanju da li ljudi priznaju neke životne norme: kašto je abnormalno tvrditi da nema nikoje razlike između istine i neistine, jednako je tako abnormalno poricati da čovjek može učiniti koje zlo. Pita se da li je normativ za razlikovanje između dobra i zla (=za etičku ličnost) u samom čovjeku ili je od njega nezavisan?

Pretpostavljamo ovdje kao dokazanu činjenicu (iz filozofijske psihologije), da čovjek nije samo svijesni subjekt, nego da je on u okviru svijesnog života duhovno biće, tj. da je sposoban razumom i voljom gospodariti nad svojim osjetilnim životom, ili da je sposoban spoznanjem i teženjem uzdići se nad osjetilna dobra i usavršivati neosjetilnu (duhovnu) stranu svoje bitnosti. Koji smisao ima takovo usavršivanje, ili koje dobro daje čovjeku vrijednost u pravcu duhovnog usavršenja (= ličnosti)? Drugim riječima: šta odgovara idealnoj biti (»ideji«) čovjeka kao njezino usavršenje? Na kojoj se stvarnosti čovjekove biti osniva apsolutna vrijednost života, koju bi čovjek kao duhovno biće kadar bio da uzbiljuje ili oživotvoruje? — A k o postoji Bog, od koga je čovjek ovisan ne samo svojom egzistencijom, nego i po životnoj zadaći ili svrsi koju mu je Bog odredio i putem moralnog zakona objavio, onda je nesumnjivo da ostvarenje ličnosti zavisi od one apsolutne vrijednosti, koja se očituje u moralnom zakonu i njegovoj svrsi. Problem životne vrijednosti rješiv je dakle samo na temelju alternative: da li jest ili nije u bitnoj stvarnosti čovjeka sadržana ovisnost o Bogu? Sad nam je razumljivo da se vrednovanje života oslanja na svijesni stav prema Bogu (= religioznost), — a naša je daljna zadaća da ga kritički ili filozofijski ispitamo. Budući pako da ćemo (u II. Dijelu) dokazivati fakat religije (čovjekove ovisnosti od Boga) i samu egzistenciju Božju pomoću k a u z a l n o g p r i n c i p a, zato moramo najprije utvrditi istinitost toga principa.

Još nešto. Kad smo u pojmu bitnosti našli ontički temelj za vrijednost, gledali smo na bitnost ukoliko je apetitivni princip usavršenja (= narav, priroda, entelehija). To znači, obzirom na čovjeka, da se vrijednost nalazi u svima onim »nosiocima« (dobrima), koji odgovaraju našim sposobnostima teženja. Nije li vrijednost, prema tome, tek relativna ili subjektivna? Nema sumnje da jest, ukoliko je vrednovanje uvjetovano psihičkim subjektom; ali to još ne znači da i sama vrijednosna dobra važe samo relativno, zavisno od subjekta, i da nemaju objektivnog ili apsolutnog važenja. Neka istina ima vrijednost tako, da ona važi apsolutno. Jednako je i na drugim područjima duhovnih dobara, napr. na području moralnosti. bez obzira na raznoličnost shvaćanja u diferenciranju moralnog dobra i zla, svi ljudi znadu za tu diferenciju, imadu savjest, tj. ćute da su neka djela moralno odvratna (po kategoričkom imperativu zazorna), a druga da čovjeka usavršuju kao moralnu ličnost. Tu sad nastaje pitanje: da li je važenje moralnih dobara apsolutno; da li su moralne vrijednosti objektivno obavezne? Kako ćemo opravdati njihovu nezavisnost od subjekta? Takvo je opravdanje potrebno da po njemu doznamo da li naš život imade objektivno moralni smisao; jer to će imati onda, ako se čovjek usavršuje prema onim ciljevima, koje m o r a da uzbiljava ili koji su mu kao zadatak apsolutno (bezuvjetno) postavljeni. Pitanje je, dakle, o i z v o r u toga »moranja« (obligacije). Na ovo pitanje odgovaraju ljudi tako da ćute božanski izvor moralnosti. (Izrazom »ćutiti« obuhvatamo doživljajni komples čuvstvovanja, shvaćanja i teženja o nejasno određenom objektu, koliko je neposredno svjestit.) Činjenica je da u moralnoj svijesti izvire također religijska svijest, tj. da je s moralnim imperativom povezana misao na »Boga«. (Nije sad u pitanju prethistorijski postanak religije u čovječanstvu, nego se obaziremo samo na psihologijsku činjenicu moralno-religijske svijesti.) Ljudi znadu za Boga i dolaze do religijskog priznanja (naravne »vjere«) na taj način, da ćute moralnu svoju ovisnost, kaošto u pojavama izvanjskog svijeta ćute vlastitu i kozmičku stvorenost, ograničenost, ovisnost. Takvo religijsko ćućenje i ne mora da bude izrazito kauzalno, nego je dovoljno da religijski objekt bude nazočan kao »tremendum i fascinosum«. Ali kritičko opravdanje da takvo ćućenje nije iluzorno, sastoji u tome da d o k a ž e m o r e a l n u e g z i s t e n c i j u B o g a. Tek onda kad logički utvrdimo da egzistira objekt religioznosti, možemo s pravom tvrditi da je u njemu (= Bogu) objektivni temelj za smislenost duhovnog života.

Ako razvojnu crtu sistematskog našega rješavanja uporedimo s novijim strujanjima u filozofiji, iskočit će fundamentalna opreka između našega noetičkog nazora i m o d e r n i s t i č k o g (ukoliko tim izrazom obuhvatamo naročito struje franceskog pragmatizma). Na protivničkoj je strani osobito istaknut B e r g s o n; još najviše zato, jer je on svojim nazorima nadovezao na romanticizam i na suvremena filozofska raspoloženja (i time postao »filozof mode«). Pod jakim sugestijama Schopenhauera, Bergson vidi zadaću filozofije u tome, da intuitivno dohvati životnu zbiljnost. U doba njegova nastupa već se bio raspadao mehanistički nazor o svijetu i životu, pa je Bergsonovo isticanje »filozofije života« naišlo na plodni teren — uz katoličku (Blondelovu) i spiritualističku filozofiju. Tražio je put u metafiziku (a ona i jest, po Bergsonu, filozofija). Već je Kant ograničio razum (diskurzivnu spoznaju) na znanost; a to je onda značilo matematiku i egzaktno iskustvo. Pa kako su prema Kantovoj noetici razumski ili kategorijalni oblici (spojevi) ispunjeni osjetilnozornim sadržajima, i po Bergsonovu je nazoru naš razum nužno v e z a n u z m a t e r i j u k a o s v o j o b j e k t. Zato je razum organ spoznajne statike, dok je životna zbiljnost dinamična, i prema tome razumu nepristupačna. Razumska je spoznaja zatvorena u okvir znanosti, a u filozofiji života imade mjesta samo intuiciji. Po njoj nam postaje neposredno svjestito Apsolutno. Svojim a n t i i n t e l e k t u a l i z m o m u f i l o z o f i j i, Bergson je zabacio mogućnost logičkog opravdanja filozofijskih istina: u metafizici nema diskurzivne (silogističke) istine. Tu smo dovijeka na razlaznoj točki — sa Bergsonom i sa svim drugim modernistima. Prema našem stajalištu (intelektualističkog objektivizma) imade čovjek apstraktivno stečene pojmove o bitnim stvarnostima, koje nijesu tek metaforski i antropomorfski shematizirane relacije (kako je rekao Nietzsche), nego su nezavisne od misaonog subjekta. To je bila i jest naša osnovna teza. Druga je ova: općenitost i nužnost sudova ovisna je, kao i pojmovi, od bitka ili od bitno određenih objekata. Za filozofiju kao i za svu znanost najvažniji općeniti sud (načelo) jest nužnost kauzalne relacije. Ona vodi iz osjetilno-pojavne i životne zbiljnosti u realne (transcendentne, od svijesti nezavisne) stvarnosti. Sa našega je dakle (realističkog) stajališta razumskoj spoznaji omogućen prelaz empiričkih granica do metempiričke (neiskustvene, metafizičke) realnosti, tj. razumu su pristupačne istine i o metafizički realnim objektima (Bogu, duši . . .). Na (noetičkom) problemu istine odlučuje se, da to opetovano naglasimo, sudbina metafizike. Sav je

spor u tome kako se shvaća funkcija i kompentencija razuma: po nominalističkom shvaćanju o pojmovima, kao i po subjektivističkom shvaćanju o istini, a napose po pragmatističkom shvaćanju o isključivo biološkoj svrhovitosti istinite spoznaje, dakako da je nemoguće zastupati mogućnost razumske spoznaje u filozofiji. Zato smo nastojali da u prvom redu opravdamo noetičke temelje metafizičkoj filozofiji. —

Sad je naš put konačno zacrtan. Put života ne mora da polazi putem filozofiranja, ali ovaj posljednji prolazi kroz život. Već sama činjenica filozofiranja — traženja istine o životu — nepobitno dokazuje, da u funkciji spoznaje ne leži tek animalno samoodržanje, nego dvostruki metafizički zadatak: upoznati uzročni izvor života, i upoznati apsolutnu vrijednost životnog smisla. Dakako, upoznati na temelju opravdanja ili logičkog (kritičkog) obrazloženja; pa u tome zadatku i sastoji znanstveno kao i biološko značenje filozofiranja. Neke činjenice u životu i u svijetu »govore« ili »dokazuju« nešto o samima sebi filozofskom i nefilozofskom čovjeku: svijesno pronađena stvarnost upućuje čovjeka na svoje relacije, bez kojih je ta stvarnost nemoguća i nerazumljiva. Tako napr. sve u svijetu, i u njemu samoga sebe, pronalazi čovjek kontingentnim bitkom, tj. bitkom koji ne mora da egzistira, koji bi mogao da bude ništa, a ipak to nije, — pa može li da tako bude bez relacije s nužnim (apsolutnim) bićem, s kojim je svijet i život upravo u relaciji uzročne (kauzalne) ovisnosti? Jedan će čovjek na to pitanje odgovoriti bez opravdanja, a filozofu je zadaća da logički utvrdi svoj odgovor. Za samu mogućnost odgovora bit će u navedenom pitanju odlučno ono stajalište, koje filozofi zastupaju glede metafizičke nužnosti kauzalne relacije. Drugi će se čovjek napr. zaustaviti na činjenici ćudoredne dužnosti s pitanjem (prema Kantu) o njezinu porijeklu. Filozof će na ta pitanja tražiti odgovor putem logičkog izvođenja, pa ako tim putem ne može doći do odgovora (kaošto misle agnostički filozofi), navedena bi metafizička pitanja tražila svoje rješavanje u sferi iracionalnog života. Ovim putem i polazi agnostička (modernistička) filozofija — razilazeći se zauvijek s našim putem: racionalne metafizike. Njezinu je mogućnost nastojao utvrditi I. Dio knjige, a metafizikom o Bogu (teodicejom) i o religijskom životu bavi se njezin II. Dio.

Svoju studiju o kauzalnom problemu napisao sam izvorno u njemačkom jeziku, jer se ona razvijala u korespondenciji s Geyserom, pa će zajedno s tom korespondencijom biti štampana u ljetošnjem „Philosophisches Jahrbuch".

II. DIO

TEIST I ATEIST

64.) U pitanju razgraničenja između filozofije i religije dolazi u obzir teodiceja, kojoj je predmet Bog — a to je i predmet religije: ali, sasvim na drukčiji način, rekosmo, kod teodiceje i u religiji.

S obzirom na etimologiju izraza »religija« razilaze se mišljenja. Po Ciceronu dolazi riječ od religere (pažljivo, sabrano razmišljati), po Laktanciju od religare (povezati), po Leidenrothu od ligere (osvijetliti). Bez obzira na filološko tumačenje — ako se psihološki analizira kojigod historijski oblik religije, svagdje vidimo da religiju sačinjava 1) priznanje, da egzistira neko biće, koje svojom moći nadilazi ograničenost čovjeka i svijeta, i 2) priznanje ovisnosti o tom biću (»božanstvu«). To dvoje čini (konstituira) bit religije, uza sve različnosti u historiji i kod pojedinaca. Religija nije samo navedeno 1.) priznanje, koje znači samo neko znanje o božanstvu, nego je osobito ovo 2.) priznanje, koje znači osobni stav (Stellungnahme) prema božanstvu, upravo predanost božanstvu u počitanju i pouzdanju (Hingabe des Gottvertrauens). Po ovom se obilježju razlikuje svaka religija od protureligijskog stava, koji sastoji u teoretskom i praktičnom nepriznavanju božanstva. Religija znači duševni saobraćaj čovjeka s božanstvom, ili osobni (razumni i voljni) odnošaj s božanstvom. Religija, dakle, obuhvata sav duševni život u vidu odnošaja (relacije) s božanstvom: ono je, po religiji, središte čovjekova života, koje daje moralnu smjernicu čitavom životu. U religijskom odnošaju nalazi se čovjek ne samo po svome znanju, nego čitavim svojim moralnim životom.

Kod religije i ne mora da bude izrazita spoznaja o osobnom Bogu, nego se u religiji kadgod nalazi neodređeno znanje o božanstvu, tj. o višoj, nadzemaljskoj moći koja utječe na svijet i kojoj je čovjek podložan. Teodiceja, nasuprot, hoće da dokaže osobnu narav Boga. Teodiceja ide samo za spoznajom Boga: da li uistinu egzistira Bog i koja je njegova narav. Cilj je

teodiceje čisto z n a n s t v e n i (teoretski); ona postavlja pitanje i hoće da razumskim putem nađe odgovor. Kod religije već se pretpostavlja da postoji Bog, i ta p r e t p o s t a v k a p r o n i č e ž i v o t. Kod filozofije je, dakle, samo spoznaja (ne i čuvstveno-voljni život), i to samo znanstveno razumska (misaona, racionalna) spoznaja, dok je kod religije neznanstvena spoznaja i još druge životne relacije s Bogom. [Kod nekih religija, napr. kod budizma, čini se da i nema ideje božanstva, ali je pitanje, da li je budizam religija ili je samo moralni nazor. U izvornom obliku budistička nauka o »nirvani« i nije zaista drugo nego naputak o životnom oslobođenju od zla.]

Zagledajte u dušu religioznog čovjeka: po čemu ili ukoliko je on religiozan? Ako ništa drugo ne priznaje osim onoga što u iskustvenom svijetu pronalazi, onda nije religiozan. Tek onda je neki čovjek religiozan, kad priznaje n e š t o n a d i s k u s t v e n o (metempiričko, metafizičko) — i to nešto takovo, što je n a j v i š e i l i n a j m o ć n i j e i l i i z v o r s v i j e t a. Takav predmet na koji je religiozan čovjek svijesno upravljen (time što ga priznaje), zovemo božanstvo. Ne kažemo »Bog«, nego »božanstvo«, jer ljudi mogu ovo »najviše« i »najmoćnije« biće na različne načine shvaćati, napr. kao nekog ljudskog silnika sa raznim ljudskim slabostima itd. I onda kad ljudi drže da imade više božanstava, ipak su još uvijek religiozni, jer glavno da imadu kakvugod ideju božanstva. Ideju »Boga« imadu ljudi tek onda, kad sasvim jasno shvaćaju božanstvo kao j e d n o o s o b n o biće, koje v l a d a i l i u p r a v l j a s v i j e t o m i ž i v o t o m, a n i j e i s t o s a s v i j e t o m, n i t i j e o d i č e g a o v i s n o i l i i k a k o o g r a n i č e n o. Takva je religija t e i s t i č k a. Osim shvaćanja o božanstvu (Bogu) sastavlja religiju, rekosmo, i čitav d u š e v n i i l i o s o b n i i z r a z p o d l o ž n o s t i i p o č i t a n j a prema božanstvu — a taj religiozni izraz može opet da bude kod pojedinaca i društvenih skupina najraznoličniji. Upravo ovaj k u l t b o ž a n s t v a najbitnija je komponenta religije.

Filozof kao takav, tj. ukoliko filozofira o Bogu i o religiji, nema religije; ili da jasnije kažemo: filozofirati o Bogu ne znači biti religiozan. Dakako, i filozof može da bude religiozan, ali on i bez religije može da filozofira o Bogu; pa i kad jest religiozan, njegovo filozofiranje ne znači vršenje religioznih čina — jer kod filozofiranja ne izražava svoju odanost ili potčinjenost Bogu (a to upravo znači: biti religiozan!), nego samo hoće da spozna da li uistinu egzistira

Bog, šta je Bog po svojoj naravi, i u kojem je odnošaju napose prema ljudima, i prema svijetu uopće. Filozofirati znači p i t a t i, i na pitanja tražiti o d g o v o r e; zato može neki filozof da na pitanje o egzistenciji Božjoj odgovara i negativno, pa je u tom slučaju bezbožac (ateist). Takav filozof, dakako, neće biti religiozan, jer ne priznavajući Boga ne može ni da svoj život udešava prema priznanju Boga. Kad pako religiozni čovjek stane filozofirati (razmišljati, raspitivati se, studirati) o Bogu, pa dođe do rezultata, da prizna Boga ili da spozna kao istinu da Bog postoji, onda je time osigurao temelj religije. Do toga se rezultata dolazi znanstvenim putem dokazivanja ili zaključivanja, kako pobliže možemo vidjeti u teodiceji.

65.) Kako se teist (priznavalac Boga) razlikuje od ateista (bezbožnika)?

Obojica izriču svoje stanovište o Bogu na suprotni način: dok teist tvrdi da Bog postoji, ateist to poriče. Prvi kaže: »ima Bog« ili »Bog egzistira«, a drugi: »nema Boga« ili »Bog ne egzistira«. Jedan s u d i ovako, drugi onako. Jedan i drugi izriču svoj sud o istom predmetu, o Bogu. Obojica znadu šta znači riječ »Bog«, imadu p o j a m o Bogu. Slažu se u tome, da izraz »Bog« znači takvo nepojavno biće, koje sasvim nezavisno egzistira, te po svojoj moći, razumom i voljom, nadvisuje sav pojavni, ograničeni svijet. Ovo shvaćanje ili znanje o Bogu zovemo pojam o Bogu. Taj pojam može da bude više ili manje jasan, tj. nije u svačijem poimanju »Bog« (kao predmet poimanja) potpuno određen; kad je sasvim jasno određen (definiran), kaošto smo ga mi sada odredili, onda je to logički, filozofski pojam. Može netko da bude teist, tj. da priznaje Boga, a ipak nema logičkog pojma o njemu, jer ne bi znao tačno definirati ili odgovoriti, šta znači »Bog«. Ali nekakav svoj pojam imade, tj. on shvaća i jasno razumije šta znači »Bog«, samo ne zna da izrekne, istakne i sasvim tačno odredi ono što se u tom pojmu nalazi ili što je u njemu sadržano. Takav (nefilozofski) teist je svaki religiozni čovjek, koji je upravo po tome religiozan, što prema svome shvaćanju ili pojmu o Bogu stvara sebi nazor o svijetu i o životu, upravlja svoje čine po Božjem zakonu, i u svome životu priznaje potčinjenost Bogu. Teist, dakle, već p r i z n a j e da Bog e g z i s t i r a, a ne samo da ima pojam o Njemu; jer imati pojam o Bogu, još ne znači znati da li je sigurno da Bog uistinu egzistira. I ateist ima pojam o Bogu, a ne priznaje da egzistira Bog. Razlika je, dakle, između teista i ateista — ne u pojmu o Bogu, nego — u suđenju o

egzistenciji Božjoj, tj. u priznavanju odnosno nepriznavanju Boga. Imati pojam o Bogu znači tek toliko, da Bog, kao predmet pojma, postoji u našem pojmovnom mišljenju. Ali, kad mi o tome predmetu još mislimo i na taj način, da Mu priričemo ili odričemo egzistenciju, tek onda o tome predmetu (Bogu) sudimo. Našim suđenjem izričemo o Bogu to, da egzistira odnosno da ne egzistira, tj. mi Bogu priričemo (prediciramo) egzistenciju — i to u dvostrukoj formi: ili tako da kažemo »da, jest« (egzistira) ili da kažemo »ne«. Kod toga suđenja imamo ne samo pojam o Bogu, nego i pojam o »egzistenciji«, tj. mi znademo ili razumijemo šta ta riječ znači. Naš sud o Bogu sadržaje, dakle, spajanje ili odvajanje dvaju pojmova: Bog (subjekt) i egzistira (predikat). Sveza tih dvaju pojmova čini sadržaj (»materiju«) ili smisao suda. Predmet suda jest Bog — ali ne samo ukoliko na Njega mislimo ili ukoliko Ga pojmovno shvaćamo, nego ukoliko o Njemu nešto mislimo ili ukoliko ga određujemo s obzirom na egzistenciju. A »egzistirati« znači ne samo misaono (idealno) postojati, nego upravo neovsino od mišljenja ili zbiljski (realno); čak znači, kad govorimo o Bogu, ne samo neovisno od mišljenja, a ipak možda ovisno od čuvstvovanja ili teženja, nego znači neovisno od čitavoga našeg duševnog (svijesnog) života. Bog »egzistira« u tom smislu, da postoji i onda, kad ne bi bilo nikojeg čovjeka niti kojega drugog misaonog bića, koje bi sudilo o Njemu. Prema tome je potpuni predmet suda — ne samo Bog, nego — Bog ukoliko Ga uzmemo u odnošaju (relaciji) s egzistencijom. Suditi o tome predmetu znači, dakle, shvaćati odnošaj, koji zauzimamo prema tome odnošaju, tj. naše priznanje ili nepriznanje. Potpun je sud tek onda, kad pristajemo uz shvaćeni odnošaj (između pojma o Bogu i egzistenciji), kad kažemo »da« odnosno »ne«. Kad još ne znamo da li bismo rekli jedno ili drugo, onda i nemamo suda o Bogu, nego smo u neznanju ili možda u nekoj neizvjesnosti (sumnji, skepsi). Tek onda je potpun sud, kad smo svijesni o njegovoj istinitosti, tj. kad znamo za razlog (motiv) našeg pristajanja ili kad smo sigurni da je uistinu tako kaošto sudimo. Mi sudom izričemo nešto o predmetu (o »stvari«), pa smo sebi pri tom svijesni, da je u stvarnosti tako kaošto sudimo, tj. da shvaćeni odnošaj (između subjekta i predikata) nije tek po nama shvaćen, nego da postoji i neovisno od toga shvaćanja. Naše je misaono shvaćanje (u sudu) istinito onda, kad odgovara samoj stvarnosti ili kad se s njome slaže, podudara. Ako to znademo, onda smo predmet

suda zaista spoznali; mi, dakle, imademo »spoznaju« ili istinit jedan sud, kad nam se u njemu očituje stvarnost, kad ju uviđamo, kad nam je očevidna ili evidentna. A to opet može da bude na dva načina: neposredno i posredno — prema tome da li nam spoznaja (u jednom sudu) sada po sebi otkriva stvarnost, ili su potrebne druge neke spoznaje, iz kojih (posredstvom kojih) obrazlažemo, osiguravamo, opravdavamo, dokazujemo neku istinu. Za ovu posrednim putem (izvođenjem, zaključivanjem) stečenu spoznaju kažemo da je posredno evidentna — a takova je i spoznaja »Bog egzistira«. Teist, dakle, mora tek dokazati da je taj sud istinit; on mora ovu svoju tvrdnju utvrditi, svoje priznanje Boga obrazložiti ili opravdati. A to opravdanje opet može da bude dvostruko: znanstveno (logičko) i neznanstveno. Svaki religiozni čovjek, koji priznaje Boga (te je utoliko teist), neće nam znati dokazati upravo u logičkoj formi zaključivanja (silogizma) da Bog egzistira. Ali, time nije rečeno da je on teist bezrazložno, ili da njegovo priznanje nema nikojeg temelja — samo što on taj temelj ne zna spoznajno razgraditi, kaošto će to znati čovjek od filozofijske znanosti koja se tim pitanjem bavi (teodiceja). Filozofski će teist napr. ovako umovati: »Sav je svijet promjenljiv i nenuždan (kontingentan), a nemoguće je da samo promjenljivo i nenužno egzistira (jer je sve to prouzročeno, tj. ovisno ili relativno!) — dakle egzistira neovisni ili apsolutni, nepromjenljivi i nužni uzrok svijeta i u njemu čovjeka; a pošto je čovjek razumne (osobne) naravi, mora da je takav i njegov uzročnik — i zato ga zovemo Bog.« Nefilozofski će pako teist zapaziti također neke činjenice u svijetu i u svome životu, pa će u njima »uočiti« vezu s Bogom, napr. bezuvjetni (kategorički) imperativ moralne svijesti biti će mu (i bez logičkog dokazivanja) »dokaz«, da postoji nad nama Zakonodavac, kome smo odgovorni za svoje živote, i da će taj Zakonodavac dostići kaznom opačinu, nepoštenje i nepravde. Drugi će napr. zadivljen svemirskim uređenjem nesumnjivo »naslutiti« opstanak Ureditelja. Treći će zapaziti vremensku ograničenost života, i u toj prolaznosti »uvidjeti« će jamstvo da postoji neprolazno biće, od koga je sve ovisno. U svakom će se slučaju priznanje Boga (teizam) oslanjati na neku spoznaju, koja će biti kao odgovor na pitanje »zašto« priznaje Boga: zato (to je razlog) što inače ne može da razumije moralnog zakona, svemirskog uređenja, životne prolaznosti itd.

Ali — i ateist mora da opravda svoju tvrdnju »Bog ne egzistira«. Mora da ju opravda znanstveno, pošto znademo da u filozofiji postoji teistički nazor, koji znanstveno zastupaju i najveći filozofski umovi. Naprosto poricati da Bog egzistira ili poricati to u ime znanosti, koja da je već dokazala da nema Boga — to je neznanstveno i neistinito. Može tkogod da bude ateist, i kao takav (ne priznavajući Boga) da odbacuje svako poštivanje Boga (religioznost), pa može da ima zato i svoje lične razloge, ali ne može navesti s t v a r n i h r a z l o g a, koji su pred forumom znanosti definitivno uvaženi. Jer od mnogih znanosti došle bi tu u obzir prirodne znanosti i filozofija. Prirodne su znanosti nemjerodavne da poriču Boga, budući da su ograničene na prirodu, a svoje ograničenje ne mogu smatrati valjanim razlogom za isključenje nečega, što bi eventualno još moglo da egzistira izvan ili preko prirodnih (iskustvenih) granica. O prekoiskustvenoj (metafizičkoj) egzistenciji može da raspravlja samo filozofija. Ona je znanstveno kompetentna da o tome raspravlja, čim pretpostavimo da znanstveno (logičko, kritičko, razumsko) raspravljanje nije ograničeno ili vezano samo na iskustvena (empirička ili »pozitivna«) data. A da je ta postavka opravdana, dokazuje filozofija u svojoj nauci o spoznaji (noetici). Ateist, dakle, ne može da svoju poziciju znanstveno održi bez poziva na filozofiju: tek na tome se području odlučuje znanstveni boj između teizma i ateizma. Zato vidimo npr. marksiste da svoj ateizam hoće opravdati na temelju m a t e r i j a l i s t i č k o g nazora. Ispred ovog ateizma dolaze, dakle, u sudar sa p s i h o l o g i j o m, koja je dokazala — a to je danas u znanstvenom svijetu izvan svake sumnje — da se svijesni (duševni) život ne može svesti na materijalno zbivanje. Neistina je da bi marksizam imao znanstvenog uporišta za svoj ateizam. Tu se neistinu može servirati neupućenima, do kojih još nije doprla psihološka znanost — ne tek možda kršćanske filozofije, nego i moderne eksperimentalne psihologije. Dakako, sa gledišta znanosti ne dolaze u obzir propagandistička nastojanja, kojima je ateizam sredstvo, a ne znanstveno spoznajni rezultat. Nekulturna, ne samo neznanstvena, postaje upotreba takova sredstva onda, kad je skopčana sa nasilnim oduzimanjem slobode teističkog nazora. Pa je i to poznata činjenica, da se marksisti služe ateizmom samo za socijalno revolucioniranje: teizam, dakako, podržaje (ne imperijalističke i kapitalističke, ali) individualne, a prema tome i nacionalne svojine, pa je stoga razumljivo da marksizam kao njihov protivnik biva protivnik

teizma. Nije dakle, nesavremeno, da se u pitanju k u l t u r n e orijentacije i hrvatskog naroda na prvo mjesto postavi pitanje opravdanosti ateističkog nazora.

66.) Sa psihološkog gledišta još je napose zanimljivo pitanje: kako su naši sudovi uopće, posebice o Bogu, ovisni od onih uvjeta, koji ili pogoduju poznavanju stvarnosti (objektivnosti) ili nam stavljaju zapreke. Poznata je, i za nepsihologe, činjenica, da je naše mišljenje (suđenje) ovisno od »čitavog čovjeka«, jer svak »na svoj način« misli. Već je veliki psiholog, početnik kršćanske filozofije, s v. A u g u s t i n isticao, da spoznaja ovisi i o spoznavaocu (subjektu), ne samo o predmetu (objektu). Da je ona ovisna o m i s a o n o m subjektu, tj. da mi u našem mišljenju nismo tek pasivni, nego da je misaona sposobnost (razum) tvorna ili aktivna, to je tako poznato bilo i davno ispred sv. Augustina, da ga mi sad ne spominjemo u tom smislu, nego hoćemo reći, da je spoznanje (istinito suđenje) ovisno i ne samo od misaonog ili logičkog, nego također od n e m i s a o n o g (alogičkog) subjekta. D e s c a r t e s je učio, da formalni moment suđenja, tj. sam pristanak (»da«) ovisi od naše v o l j e. Suđenje je ovisno od ukupne naše ličnosti: od čuvstvenih (emocionalnih) i voljnih (volitivnih) tendencija, od karaktera, pa i konstitucije, zatim od socijalnih utjecaja, i napokon od duševne veze s organizmom. Već je sam razum po sebi na izvjesni način spoznajno udešen (i utoliko je ispravno Leibnizovo stanovište), a svakako je on ovisan i od osjetilno-organskih uvjeta. [Weber i Fechner su eksperimentalno dokazali, da su osjetilni sadržaji svijesti po svojoj jačini ovisni od podražajnih jačina; a J. v. Weber je dokazao da su osjetilne kakvoće ovisne od strukture osjetilnih sfera.] Najjednostavnije naše opažanje izvanjskog svijeta nije samo periferno uvjetovano, već je kombinirano sa čitavim duševnim inventarom (Ebbinghaus, Lindworsky . . .), s kojim usvajamo ili apercipiramo svaki doživljeni predmet. Naše je mišljenje, kaže psiholog (isusovac) Willwoll, sasvim duboko i višestruko ukorjenjeno u najusebnijim našim željama i nadama i ljubavima, pa u našem čitavom karakteru i osim toga u našoj konstituciji, u doživljajima naše prošlosti, u načinu života onih ljudi s kojima smo okruženi, i u kulturi, iz koje je izrasao naš život.

Ali, nastavlja Willwoll, iako je naše mišljenje subjektivno usidreno, ipak po svojoj biti upućuje na izvansvijesne (svijest transcendirajuće), na izvan i iznadduševne zbiljnosti, te bi bez tih svjetova bilo naše mišljenje psihološki nerazumljivo. Zato je sasvim

nepsihološko ono stajalište (»psihologizam«), koje subjektivnu uvjetovanost mišljenja ističe s tendencijom, da posluži subjektivizmu i realizmu, da razara sposobnost metafizički-filozofskog mišljenja i da priprema prodor filozofskog nihilizma.

To će reći, uprkos činjenice da je spoznavanje ukorjenjeno u čitavom duševnom ustroju (organizaciji), nije time prestalo da bude ovisno od stvarnosti. Upravo u vezi sa stvarnošću (objektivnošću) postaje spoznaja objektivno, ne tek subjektivno, istinita; kao takova ona vrijedi ne samo s obzirom na spoznavaoca (relativno), nego apsolutno. I ne samo za iskustvene i pojavne predmete, nego i za metafizičke. Kad ne bi bilo nikoje objektivne istine, onda ne možemo izbjeći krajnjoj skepsi ili nihilizmu. —

Ovim smo našim prikazom objasnili: 1) da pitanje o Bogu spada prvenstveno u metafizičku filozofiju (teodiceju), zatim u etičku i općeno kulturnu filozofiju, i prema tome da se odgovor na to pitanje ne smije postavljati bez obzira na filozofijsku znanost; a 2) da su neznanstveni odgovori — teizma i ateizma — ukorjenjeni u psihičkoj cjelokupnosti, čime nije rečeno da su bez ikoje stvarne (iako ne znanstvene) obrazloženosti. Znanstveni se stav razlikuje od neznanstvenoga u prvom redu po tome, što je upravljen na samu stvarnost: filozof traži stvarnu istinu. Zato je — kaže Platon, Augustin i drugi filozofi — ljubav k istini osnov mudrovanja ili filozofiranja. Ta je ljubav i najveća odlika kulturnoga čovjeka: pa nam je ona zato idealni zadatak u narodnom obrazovanju.

RELIGIJA I BOG

67.) Sad ne mislimo na »institucijsku«, nego na »ličnu« religiju (Sabatier, James), tj. na religiju ukoliko je duševna (doživljajna, svijesna) činjenica kod pojedinih ljudi, ili ukoliko je iskustvena pojava (empirički fenomen). Zato je religija, u tom značenju, predmet nauke o duševnom životu (psihologije): ona je predmet, koji izučava psihologija religije.

Koji doživljaji čine čovjeka religioznim, ili koji doživljaji sačinjavaju (konstituiraju) »religiju«? U čemu sastoji religija, ili šta obilježuje (karakterizira) religiju? Šta ju bitno obilježuje, ili šta je kod religije glavno, nužno, bez čega ona ne može da bude doživljena činjenica? Po čemu se religijski doživljaji vrsno (specifično) razlikuju od nereligijskih doživljaja?

Kao empirička pojava, religija se nalazi u pojedinom doživljujućem subjektu. Pojedinačni (individualni) čovjek doživljuje religiju na svoj individualni način — jer je svako doživljavanje individualno ili ovisno, uvjetovano od duševne cjeline pojedinca. Prema tome će religija kao empirička pojava imati individualna obilježja, po kojima se ona razlikuje kod pojedinih ljudi. Psiholog hoće da kod religije ustanovi ono, što je zajedničko svakoj njezinoj empiričkoj pojavi, ono što je zajedničko svakom individualnom doživljavanju — tako da bez toga, unatoč individualnih razlika, ne može da bude nikoje individualne (empiričke) religije. To jest, psiholog traži neindividualna obilježja religije, a to upravo znači bitna obilježja, ona koja su općenita i nužna za svako religijsko doživljavanje. Psiholog traži, recimo, čistu pojavu religije.

Kako ju traži?

Po nauci (Husserlove) fenomenologije upoznajemo čisti (eidetski) fenomen na taj način, da ga uočujemo u jednom empiričkom fenomenu, ili u onome što nam je iskustveno dano. A kao takovo, sadržano je u svijesti. Ne u empiričkoj svijesti

ovog ili onog pojedinca, koji pojedine svijesne danosti (pa i religiju) na svoj način doživljuje, nego u svijesti u o p ć e, tj. u svijesti kao takovoj, a ne koliko je čovjekova svijest u pojedincu (s njezinom prostorno vremenskom konstrukcijom). Tu se, dakle, uzima izraz »svijest« u značenju dekonkretiziranom, tj. ne kao čovječji (antropološki) organizirana svijest u zbiljskoj svojoj egzistenciji, nego i d e a l i z i r a n a ili kao idealno (misaono) shvaćena svijest. U takvoj svijesti, po nauci fenomenologije, treba da rećbi smjestimo čiste pojave (fenomene), kod kojih je »reducirano« sve što na bît ne spada, pa tako i njihova egzistencija; sve što je pojedinačno (konkretno) zbiljsko, stavljeno je »u zagradu«, i tako ostaje »čista« pojava. Napr. ovo crveno, koje ja sada gledam, jest empirička pojava, u kojoj pronalazim čistu pojavu »crveno« (uopće), pa isto tako čistu pojavu »boja« (uopće), zatim »svojstvo« itd. Takova općenita pojava (ideirani objekt) jest i religija. Fenomenološkom metodom odrediti čistu pojavu religije, znači dakle u pojedinom (empirički pojavnom) doživljaju neposredno »uviđati« općenitu objektivnost. Time je, misle zastupnici fenomenologije, osigurana n e o v i s n o s t objektivno određene pojave od empiričkog subjekta (čovjekove svijesti); a tako i »religija« dobiva objektivno značenje.

Međutim, ona toga ovim putem (metodom) ne dobiva. Ne treba da ovdje ulazimo u sustavnu kritiku fenomenologije (ove najistaknutije moderne nauke), nego ćemo samo upozoriti na ono, što je odlučno u pitanju psihološkog određivanja religije.

Uzmemo li religiju kao empiričku činjenicu, svakako ćemo u njoj konstatirati jedno obilježje, po kome se ona razlikuje od nereligijskih doživljaja. To je jedna o b j e k t i v a c i j a. Koja? Svaki religijski doživljaj, na bilo koji način, intendira (usmjeren je, upravljen na) nešto takovo, što d i s p o n i r a z b i v a n j e m s v i j e t a u v e z i s a ž i v o t o m č o v j e k a. Ovakovo nešto jest intencionalni objekt religijskog doživljavanja — i u tome sastoji religijska »objektivacija«. Možemo takav objekt nazvati božanstvo, koje u religijskim shvaćanjima može da ima najrazličitije atribute — od teističkog shvaćanja do, recimo, fetišizma. Teistički je shvaćeno »božanstvo«, kad mu se pridavaju ovi atributi: samosebna (apsolutna, nerelativna, sasvim neovisna) egzistencija, za tim neograničeno savršenstvo, u kome je uključena jednota, neizmjernost, vječnost, razumni i voljni život, neistovetnost sa svijetom, upravljanje svijetom i životom. Ovaj i ovakav predmet

teističke religije nazivamo Bog. U svakoj svojoj empiričkoj formi može religija da na razne načine objektivira božanstvo, i da ga dovodi u različne veze sa životom (s obzirom na dobra i zla, koja pojedinac doživljuje). Nije, dakle, u psihološkom određivanju religije zasad ništa drugo važno, osim to, da ona objektivira božanstvo: ni kako dolazi do te objektivacije, ni kako je taj objekt (božanstvo) shvaćen, ni koji doživljajni kompleksi konstituiraju religiju — sve to sad ne dolazi u obzir, osim jedne konstatacije, da se u svakom religijskom doživljaju nalazi objektiviranje božanstva. Nota bene, takovo objektiviranje, koje je skopčano s uvjerenjem da božanstvo e g z i s t i r a ili da r e a l n o postoji.

Sad nastaje pitanje: smijemo li e g z i s t e n c i j u božanstva (Boga) isključiti iz religije kao čiste pojave? Očito ne; ona je konstitutivni moment u bîti religijskog doživljavanja. Ako pak realna egzistencija religijskog objekta konstituira religiju, to onda znači, da religija uključuje r e a l n u r e l a c i j u s tim objektom. To će reći, čovjek po religiji stupa u zbiljski odnošaj (realnu relaciju) sa religijskim objektom. I to na taj način, da religiju konstituira izvjesno shvaćanje realnog objekta (božanstva, Boga) + stav priznavanja ili predanosti čitavog svijesnog ja prema tome objektu. Dakle: ova realna relacija jest nužni, općeniti, bitni moment »čiste« religije. Ako je pak tako, onda ne možemo bît (čistu pojavu) religije odrediti fenomenološkom metodom, koja hoće da neposredno u jednoj empiričkoj pojavi ustanovi čistu pojavu: jer se u empiriji (individualnom doživljavanju) nalazi tek u v j e r e n j e o realnoj relaciji s božanstvom, a iz same doživljajne empirije još ne znamo, da li ta realna relacija postoji baš k a o r e a l n a ili neovisno od doživljavanja. To je pitanje, na koje tražimo odgovor, a taj možemo eventualno da tek mišljenjem odnekud i z v e d e m o i l i p o s r e d n o u t v r d i m o. Drugo je, naime, empirička nužnost, a drugo misaona ili racionalna, kaže ispravno Geyser; mi možemo gledati na religiju kao na empirički fakat, i ustanoviti šta je kod toga fakta nužno ili bez čega on ne može da svijesno egzistira, ali time još ne znamo za njegovu racionalnu nužnost, tj. ne znamo d a l i e g z i s t i r a objekt, bez koga nema religije. A to moramo da znamo, ako hoćemo poznavati bît religije: dakle tu bit ne možemo upoznati fenomenološki, nego na osnovi spoznanja egzistencije njezina objekta.

Ne samo egzistenciju, nego i a t r i b u t e (narav) religijskog objekta moramo poznati, da dobijemo uvid u objektivnu (čistu)

religiju — a i toga ne možemo neposrednim opažanjem svijesne danosti u religijskom doživljavanju, kako uče fenomenologisti.

Jer mi tek postepeno, korak po korak (diskurzivno) upoznajemo neiskustveno ili metafizički realne predmete, i to samo u vezi s iskustveno realnim predmetima. Šta znači »tvar (materija)«, šta znači »životni princip (duša)«, šta znači »prostor« i »vrijeme« itd.? Do objektivnih (znanstvenih) pojmova o tima predmetima dolazimo na osnovi empiričkih podataka, koje moramo stavljati u međusobne relacije, i tek ovim relativiranjem (odnošenjem) i upoređivanjem uvodimo se (induciramo) u spoznavanje ili pojmovno određivanje. Pri tome moramo raščlanjivati (analizirati) opažene sadržaje, razlikovati i rastavljati jedne momente od drugih, da tek na osnovi višestruke ove refleksije uočimo ono što je bitno. Tek u vezi sa tako spoznatim predmetima empirije nastojimo upoznati neempiričke (metafizičke) predmete.

Da ne izgubimo nit našeg ispitivanja, imajmo pred očima empirički fenomen religije, tj. religijsku svijest pojedinog čovjeka. Odrediti ili ustanoviti ono, što je u svima empiričkim (individualnim) svijestima općenito i nužno ili bitno (= čisti fenomen), taj zadatak spada u psihologiju religije. Objasnili smo, kako fenomenologija zamišlja izvršenje toga zadatka. Pokazali smo, da se to ne može postići sa stajališta fenomenologije. Zašto? Jer je, rekosmo, fundament religijske svijesti objektivacija Boga, tj. 1.) uvjerenje da Bog realno egzistira, i 2.) izvjesno shvaćanje o Božjim atributima. [Kažemo »izvjesno« zato, jer shvaćanje Božjih atributa, kao i uvjerenje o Njegovoj egzistenciji, može da bude neznanstveno i znanstveno. Malo je ljudi, koji filozofski, znanstveno, kritički znadu opravdati ili jasno obrazložiti ili logički dokazati egzistenciju Boga i Njegovu narav, a svaki religiozni čovjek znade da egzistira Bog i shvaća Boga barem po nekim nejasnim atributima. Ako i nefilozofski čovjek jedno i drugo ovo znanje ili shvaćanje temelji na onim istim činjenicama u svijetu i životu, na kojima se temelji i filozofsko dokazivanje, onda moramo reći da je zajednički temelj filozofskoj i nefilozofskoj religijskoj svijesti. A uistinu tako jest: jer i primitivni čovjek u promatranju svijeta pronalazi činjenice, kod kojih pita za njihov uzrok, napr. vremenska omeđenost vlastitog života potiče ga na pitanje o izvoru života u svijetu uopće; ograničenost vlastite moći prema kozmičkim silama nameće mu pitanje o njihovu uzroku; ćudoredni zakon

upućuje ga na zakonodavca, itd. Iz ovih i drugih činjenica — posredovanjem iskustvenog svijeta — dolazi i neznanstveni čovjek možda i do posve sigurnog uvjerenja o Bogu, a na istom tome temelju osniva se i znanstveno spoznavanje Boga (u teodiceji).]

68.) Kakovo je naše znanje o objektu religije (Bogu), s obzirom na Njegovu egzistenciju i narav (atribute)?

Bez odgovora na to pitanje ne možemo odrediti objektivnu (čistu) religiju. Moramo da znamo kakav je fundament religijske svijesti (a to je, rekosmo, intencija Boga kao religijskog objekta), i tek onda možemo ustanoviti subjektivnu stranu religije, tj. sve one doživljaje — molitve, žrtva, ufanje, ljubav ... — koji se oslanjaju na znanje o Bogu (na uvjerenje o Njegovoj egzistenciji kao i na shvaćanje Njegovih svojstava). Pitanje pak o Bogu kao objektu religije, upravo o načinu našega znanja o Njemu, spada na filozofiju religije. Ona će odgovoriti: šta je racionalno nužno (ne samo empirički) u pojmu religije; pa zato ćemo iz filozofije o religiji, ne samo iz psihologije, doznati objektivno značenje religije. [Ističemo i opet, da sad mislimo samo na »naravnu« religiju, ne na »nadnaravnu«. Ova se osniva na historijskoj objavi Boga, koja nije postulat naravnog (razumnog) našega spoznanja i teženja, dok se naravna religija osniva na misaonoj spoznaji svijeta koliko se po njemu očituje (»objavljuje«) Bog, koji je zakonodavac i naravna svrha moralnog života.]

Na postavljeno pitanje ima u filozofiji raznih odgovora. Njihove razlike počimaju već u grčkoj filozofiji, kod Platona i Aristotela. Na pitanje: »kako spoznajemo Boga« odgovaraju Platon i Aristotel svak prema svome nazoru o načinu spoznanja uopće. Glavna im je razlazna tačka u pitanju sveze između misaonog i osjetilnog (iskustvenog) shvaćanja. Dok je po Platonu misaono ili razumsko spoznanje neovisno od osjetilnog iskustva, Aristotel uči da je u osjetilno opaženim (senzitivno empiričkim) sadržajima izvor, u kome razum neposredno (intuitivno) pronalazi ono, što nije osjetilno i pojedinačno, nego je općenito i nužno ili bitno. [To se, dakako, ne može upoznati samo komparativnim odnošenjem ili induciranjem u zajednička obilježja, kako uči senzizam ili čisti empirizam, protivno aristotelskom intelektualističkom empirizmu.] Na temelju empirije dolazi razum i do pojmova o biću, o zbivanju, o uzroku, o zbiljnosti, o supstancijalnom i akcidentalnom načinu egzistencije,

za tim (na temelju unutrašnje empirije) o doživljavanju, o svijesti, o spoznanju, o htijenju, o istini, o dobroti itd. Ali, do pojmova dolazimo ili n e p o s r e d n o (intuitivno) ili p o s r e d n o, tj. tako da ih pomoću neposrednih pojmova sačinjavamo, te ih sa predmetom spajamo (u sudu, kao predikate). U svakom slučaju s pojmom određujemo predmet, shvaćamo ga po nekom njegovu određenju ili stvarnosti (Sachverhalt), i uvijek je u pojmu sadržano neko obilježje, koje izriče stvarnost objekta. Samo je pitanje, da li tu stvarnost upoznajemo neposredno ili posredno. O Bogu spoznajemo stvarnosti p o s r e d n o, tj. i Njegovu realnu egzistenciju kao i atribute izričemo predikativno (priričemo, prediciramo Bogu) na taj način, da ih odnekuda i z v o d i m o: apsolutnu egzistenciju izvodimo uzročno iz empirije, dok atribute pronalazimo u apsolutnoj egzistenciji, zajedno s isključenjem (negacijom) onih atributa, koji se nalaze u stvarima bez apsolutne egzistencije. To će reći:

U spoznavanju Boga najprije se pita za r e a l n u e g z i s t e n c i j u. Kako dolazimo do znanja da Bog egzistira? Sintetički shvaćamo općenitu činjenicu da je svijet p r o m j e n l j i v, i da egzistira n e n u ž n o (kontingentno). Ta je konstatacija prvo empiričko uporište spoznavanja o Bogu, prva premisa našeg zaključivanja da egzistira Bog. S ovom konstatacijom povezujemo u z r o č n i (k a u z a l n i) z a k o n: sve što je promjenljivo i nenužno, ovisno je u svojoj egzistenciji od uzroka (2. premisa). S tim u vezi treba dokazati nemogućnost da ne egzistira ništa drugo i drukčije nego samo što je ovisno ili prouzročeno — pa se iz svega toga izvodi zaglavak: dakle egzistira nešto neovisno, neprouzročeno, nerelativno, apsolutno. To je prva, iz empirije izvedena stvarnost o Bogu. Kažemo o »Bogu«, premda pojam neproizvedenog (apsolutnog) uzročnika još nije potpun pojam o Bogu, tj. još manjkaju one stvarnosti, koje od apsolutno egzistentnog uzroka čine objekt religije — Boga. Ali te dalnje stvarnosti, koje ćemo odmah nadovezati na obilježje »egzistirati o sebi ili apsolutno«, ne izriču način egzistencije, nego pojedine atribute, koji će apsolutnom uzroku svijeta podati narav Božju. Koji su ti atributi i kako ih spoznajemo?

Sad nam je polazna tačka: pojam o apsolutnoj egzistenciji bića, koje mora svakako da ima izvjesnu svoju narav (bît); nju treba upravo da upoznamo, i to najprije u vezi s pojmom o egzistenciji toga bića. Ta je naime egzistencija, rekosmo, neovisna, tj. ona je uključena u bîti toga bića: ono je takvo, da po vlastitoj naravi ne može ne egzistirati, tj. ono egzistira nužno. Šta sačinjava nužnu narav toga bića, ili koji su mu (bitni) atributi? Kao uzrok svijeta, nužno ima ona s a v r š e n s t v a, koja nalazimo u svijetu (dakle se opet obaziremo na empiričke stvarnosti!) — samo što se u njemu nalaze neke (čiste) savršenosti po svojoj naravi (napr. živjeti, spoznati, htjeti), dok se druge po svojim nesavršenstvima u njemu ne nalaze. Zar se ta savršenstva nalaze u apsolutnom biću na ograničeni način kao kod njegovih učinaka (stvorova)? Da mu spadaju u n e o g r a n i č e n o j mjeri, izvodi se (držim najbolje) otuda, što svako ograničivanje uključuje nenužnost. Kad to znamo, sad idemo redom ogledati nenužna savršenstva u svijetu i pitamo se, da li je moguće izricati ih o neograničenom biću. Tako spoznajemo, da ovo biće nije sastavljeno nego j e d n o s t a v n o, nije vremensko nego v j e č n o, nije prostorno nego n e i z m j e r n o, da živi r a z u m n o i v o l j n o i l i o s o b n o — a to znači da je B o g.

Kako je vidjeti, pojmove o egzistenciji i naravi Boga stičemo s obzirom na empiričke predmete (stvari u svijetu, napose s obzirom na nas ljude), tj. a n a l o g n o, i to ili na taj način da z a n i j e č e m o sve što je nesavršeno (ovisnost, ograničenost, sastavljenost, vrijeme i prostor), a u s t v r d i m o savršenosti. Ovakvo je spoznavanje p o s r e d n o (neizravno, indirektno).

[Napose što se tiče zakona uzročnosti, treba znati da je on temelj posrednog spoznavanja o Bogu samo onda, ako nije ograničen na pojavni ili empirički svijet; jer kad bi tako bio ograničen — kaošto uče pozitivisti ili senzualistički empiristi —, ne bi nam mogao poslužiti za dokazivanje da egzistira nepojavni (apsolutni) uzrok. Shvatljivo je, dakle, da protivnici posrednog spoznavanja na prvom mjestu osporavaju neempiričku ili metafizičku vrijednost pojma o uzroku. Ali ne s pravom — kako dokazuje noetika —, jer pojam uzroka ne uključuje nikojeg empiričkog obilježja (vrijeme), a nužnost uzročnog snošaja sa svakim zbivanjem ili sa svakom promjenljivom stvari proizlazi iz samog smisla promjenljivosti.]

69.) Ovako je učio već Aristotel i skolastička (kršćanska) filozofija u smjeru sv. T o m e A k v i n s k o g. Drukčije je učio Platon i kršćanska filozofija po sv. A u g u s t i n u (s kojom hoće da se donekle dodiruje i fenomenologijska filozofija o Bogu, napr. kod M. Schelera i dr.). Aristotel drukčije shvaća zadaću razumnog ili misaonog spoznanja nego Platon. Glavno je pitanje: u čemu sastoji n e p o s r e d n a spoznaja, i kako je ona u v e z i s e m p i r i č k i m (opažajnim) sadržajima?

U funkciji s u đ e n j a, razum polazi ne samo posrednim ili postepenim (diskurzivnim) putem izvođenja (zaključivanja, dokazivanja, obrazlaganja), nego spoznaje neke istine i neposredno (intuitivno, opažajno). Takve su istine u prvom redu logička načela. Osim toga, razum dolazi i do nekih p o j m o v a neposredno, tj. tako da ih (opažajno) pronalazi u onim svijesnim sadržajima, koji su nam dani po osjetilnom i doživljajnom ili unutrašnjem opažanju (tj. u empiričkim sadržajima). Pronalazi ih pako apstraktivnim (odmišljajnim) načinom, tj. tako da »uočuje« ono što je kod empiričkih objekata bitno. — O neempiričkim objektima nemamo neposrednih pojmova, nego tek suđenjem (dakle posredno) dolazimo do pojmova o neempiričkim objektima.

Platon je učio drukčije, a po njemu i sv. Augustin. I on priznaje da imamo razum ili sposobnost mišljenja (suđenja i poimanja). Priznaje da postoje razumski sadržaji, koji su sasvim protivno nešto od senzitivnih sadržaja svijesti — ali ne priznaje da ovi razumski (pojmovni) sadržaji apstraktivno izviru iz senzitivne (empiričke) svijesti: mi ih spoznajemo n e p o s r e d n o, u s v i j e t l u U m a B o ž j e g a. I kad sudimo, mi shvaćamo stvarnosti o nekom objektu, a osim toga znademo da je takvo shvaćanje istinito. Istinu spoznajemo u razumskim sadržajima n e p o s r e d n o (kao i same ove sadržaje), u svijetlu Uma Božjega. To ne znači da mi ne bismo imali nikojeg posrednog spoznavanja, ali u svakom je spoznavanju dvoje: predmeti kao odraz Uma Božjega, i utjecaj Uma na naše spoznanje (= osvjetljenje našeg razuma). Bog, naime, milostivo daruje svoje svijetlo našem razumu na putu k istini — svakoj, pa također k istini o Bogu. Zato se mora čovjek svojom voljom odvratiti od senzitivnosti, da postane razum pristupačan Božjem osvjetljenju.

Da još ukratko objasnimo Augustinovu teoriju o načinu spoznavanja!

Kaošto kod (osjetilnog, tjelesnog) gledanja, slično je i kod razumskog spoznanja: da nam bude nešto vidljivo, treba da je osvijetljeno ili u svijetlu našem oku prikazano — a tako je i samo ono spoznatljivo, što je razumu »vidljivo« ili osvijetljeno. To će reći, predmeti pojmova (= bîti) kao i predmet sudova (= istina) nepromjenljivi su i vječni, te postoje u Božjem Umu, a kao odraz ili o d s j e v Božjega Uma i nama su pristupačni. No mi ih još samo po tome ne bismo mogli spoznati, kad Um Božji ne bi o s v i j e t l i o i naš razum: tek osvijetljeni razum može da spoznaje istinu, odsjev Uma. Može — a tek onda zaista ili zbiljski spoznaje, kad se čovjek svojom voljom od osvjetljenja ne odvraća, nego mu se priklanja. Spoznanje je, dakle, utoliko »gledanje« (intuicija) Boga, što se osvijetljenom spoznajnom subjektu (razumu) očituje objekt (istina i bîti) u svijetlu Božjeg Uma. To ne znači neposredno i potpuno (adekvatno) »gledati« Boga — jer toga nitko ne može osim Boga, ni čisti dusi —, nego znači samo u Božjem Svijetlu neposredno spoznati istinu i po tome Svijetlu biti siguran o istini. Ali do istine dolazimo p o s r e d n o, tj. raspitivanjem i refleksijom, dakle diskurzivno, a to upravo znači »razumski« (za razliku od čistih duhova i anđela, koji neposredno, ali ne potpuno, gledaju Boga, i utoliko imadu, kažemo, um). I Augustin, prema tome, priznaje posredno spoznanje Boga — na temelju unutrašnjeg i vanjskog iskustva, posredstvom dokazivanja —, samo što rezultat spoznaja, istinu, uočujemo neposredno u Božjem »svijetlu«.

Prikazali smo u najopćenitijim crtama dva filozofska (noetička) nazora — aristotelsko tomistički i platonski augustinski — o načinu spoznanja uopće, i napose o spoznavanju Boga. Na temelju n o e t i k e ima se odlučiti, da li m o ž e m o Boga spoznati silogistički (posredno), kako uči Aristotel i Toma. T e o d i c e j a pak pokazuje k o j i su silogistički putovi k spoznaji Boga. Napokon, kad je teodiceja upoznala egzistenciju i narav (atribute) Boga, onda na tome temelju pokazuje f i l o z o f i j a r e l i g i j e: šta se od strane Boga kao objekta religije n u ž n o iziskuje u svakoj religiji. Da razumijemo ovaj zadatak filozofije, treba znati iz p s i h o l o g i j e r e l i g i j e, da religiju kao empiričku pojavu (svijesnog života) sačinjava dvoje: spoznajna (kognoscitivna) i voljna (volitivna) intencija Boga. Religijski čini imadu intenciju poštivanja Boga ili voljne odanosti Bogu ili ljubavi k Bogu. Svaki religiozni čovjek ima pri tom i neko znanje o Bogu, tj. u religioznosti je uključena i spoznajna intencija. Ova intencija ne mora da bude refleksna, tj. religiozni čovjek ne mora da filozofski spoznaje Boga; on ne treba da znade objašnjavati i logički dokazivati spoznaju Boga (kao u teodiceji), ali neko znanje mora da ima o onom objektu, koga volitivno intendira. Da je, prema tome, u spoznajnoj intenciji fundirana volitivna (religijska) intencija, i to je psihološki utvrđeno (napr. proti Scheleru i drugima, koji uče da religijozni čovjek dolazi u vezu s Bogom na osnovi »ljubavi«, a ne spoznaje). Dotuda dolazi psihološko promatranje religije. Dok smo na tome psihološkom stajalištu, ne možemo ni jednom riječi o religiji reći da li

je ova ili ona religijska forma prava ili objektivna (istinita). Ono što na religiju spada o b j e k t i v n o n u ž n o, možemo samo onda znati kad poznajemo njezin objekt. Ako znademo (iz teodiceje) da religijski objekt (Bog) realno egzistira i da je upravo takve naravi (da ima atribute osobnog uzročnika svijeta i naših života, kao i to da je on svrha našega moralnog života), onda tek na temelju toga možemo reći (u filozofiji religije): samo ovakva religijska forma odgovara Bogu i nikoja druga. [Paralelu s time imamo kod pitanja o istinitosti naših sudova. Psihologija promatra sudove po njihovoj formi i sadržaju, a pri tom konstatira i fakat njihove istine odnosno neistine — ali noetika nas tek upućuje koji su sudovi istiniti, tj. ona nam kaže da su samo oni sudovi istiniti, koji odgavaraju ili koji se podudaraju s objektima.] Filozofija religije daje nam kriterij (mjerilo, ključ), po kome možemo ustvanoviti: šta na religiju spada tako nužno, da bez toga nema religije u pravom smislu, tj. tako da gdje toga nema, tu se i ne može govoriti o religiji u objektivnom smislu. Drugim riječima: volja će biti objektivno religiozna, ako se podudara (u svojim činima) s onim atributima, koji objektu religije (Bogu) uistinu spadaju. Još je sad pitanje: kako će religiozni čovjek, koji nije filozof, spoznati objekt religije? Odgovor na to pitanje ovisi također od filozofije; ako se, naime, u noetici i teodiceji ispostavilo da je filozofska spoznaja Boga posredna, onda je takova spoznajna intencija i kod svakog religioznog čovjeka, iako ne mora da bude izrazito razvijena i refleksno upoznata. Baš u pitanju p o s r e d n o g spoznanja razilaze se aristotelovska ili tomistička i moderna (intuicionistička, fenomenologijska) filozofija religije. Ova posljednja zabacuje tomističku metafiziku, pa se poziva i na to da u religijskom doživljavanju nema metafizike. Međutim, i tomisti ne tvrde da religiju u s u b j e k t i v n o m smislu (ukoliko je doživljavanje svijesnog subjekta) mora sačinjavati metafizička ili filozofska spoznaja (ali može da ju sačinjava); oni uče da o b j e k t i v n e religije nema bez filozofske spoznaje o Bogu. Ali — modernima nije do objektivne religije: i to je njihov subjektivni razlog proti tomističkoj filozofiji.

KAKO RELIGIJA POSTAJE PREDMET FILOZOFIRANJA?

70.) Ako filozofija hoće da bude znanost, koja rješava svoja pitanja metodički, po valjanoj dispoziciji misaonih skupina, moramo ju u prvom redu razgraničiti prema drugim znanostima (naukama). Od tih dolaze u obzir one, na koje se filozofija upravo sa svojim pitanjima neposredno nadovezuje. A svojim pitanjima zahvata filozofija — po dosadašnjoj svojoj historiji — u zbiljnost (realnost) ili u one činjenice koje su nam iskustveno (empirički) poznate. Pri tome nam se odmah otvaraju dvije sfere realnosti: fizički predmeti osjetilnog iskustva i psihički predmeti neosjetilnog ili doživljajnog skustva. Naučno se na temelju toga razgraničuju dva područja: prirodne nauke i psihologija. Kako se na njihov interes nadovezuje filozofijski?

Prirodne nauke obuhvataju osjetilnom iskustvu pojavne predmete (= prirodu), i nastoje upoznati njihove međusobne odnošaje kao zakone prirodnog (kozmičkog) zbivanja. Pri tom se najviše oslanjaju na uzročne odnošaje (kauzalne relacije): svako zbivanje (događanje, promjena) znači egzistenciju, koja je od nečega ovisna kao od svog uzroka. Različni odnošaji uzročne ovisnosti, koliko su temelj prirodnim pojavama ili koliko se nužno iziskuju za njihovu egzistenciju, čine prirodnu zakonitost. Prirodne nauke istražuju, dakle, kako je jedna pojava od druge egzistencijalno ovisna. Osim toga nastoje doznati, šta neku pojavu po njezinom bitnom sastavu sačinjava (konstituira). — Za jednakim ciljem ide i (prirodonaučna) psihologija. Iskustveno ograničena na svijesne doživljaje, ona nastoji da ih genetički protumači ili da pronađe kauzalne relacije.

Da li je moguće da su ova dva okvira — fizički i psihički — kauzalno zatvorena? To jest, da li je moguće da se ukupna egzistencija kozmičkog zbivanja temelji na kauzalnom odnošaju (= »od drugoga«) tako, da potpuni ili zadnji uzrok ne leži izvan okvira toga (empiričkog) zbivanja — i da li je, u drugu ruku, moguće da

zbivanje svijesnog života nije kauzalno ovisno o nečemu izvan pojedinih doživljaja i tjelesnog (prirodnog) zbivanja? Ili obratno: nije li možda tako da sva realnost nije tek relativna (kauzalno ovisna), nego da egzistira nešto nerelativno ili apsolutno, tj. takav uzrok empiričke realnosti (fizičkog i psihičkog »svijeta«), koji se iz nje logičkom nuždom izvodi, iako je neiskustven (metafizičan)? Zatim: šta ga bitno ili nužno konstituira na temelju toga što je uzrok svijeta? Može li da je s njime istovetan? Može li da bude tjelesan (materijalan), ako je uzrok i našega svijesnog života? Da li mora da bude razuman, po analogiji s nama, svojim »stvorovima«? U tom bismo ga slučaju nazvali Bog. Da li je Bog kao razumni (osobni) uzrok u takvom odnošaju s našim životom da mu određuje neki smisao, vrijednost, svrhu? Ovaj životni odnošaj — ukoliko se temelji na Bogu kao uzroku naše razumne naravi — nazovimo objektivna (metafizička) religija; zato »objektivna«, jer sad još i ne dolazi u obzir da li ljudi ovu životnu vezu svijesno priznaju ili ne, tj. da li postoji subjektivna religija.

S ovim pitanjima otpočima filozofiranje, u razgraničenju prema empiričkim naukama. Kao (sistematska) nauka, filozofija je u navedenom okviru metafizika o Bogu (teodiceja) i metafizika o religiji. [Metafizička psihologija ide za tim da izvidi, da li osim međusobnih doživljajnih relacija postoji relacija zajedničke njihove egzistencijalne pripadnosti jastvu kao supstancijalnom subjektu, i da li je taj subjekt neempirički uzrok njihov. Kozmologija ispituje metafizičke osnove u okviru kozmosa ili materijalnog svijeta.]

Sad smo se primakli filozofiji subjektivne religije (koja dolazi obično u obzir kad se govori naprosto o filozofiji religije). Subjektivnu religiju definiramo kao »svijesno priznanje« objektivne religije, odnosno Boga kao svijesnog objekta. Ali to je upravo pitanje filozofiranja o religiji, da li joj ta definicija odgovara ili ne. Mi tek moramo odnekuda doznati, šta znači »religija« ili šta ju nužno sačinjava. Da li ju sačinjava svijesna upravljenost na objekt (= intencija), i kakav je taj objekt? Jer da je religija, bila ona što mu drago, neka vrst doživljavanja ili da je subjektivna (svijesna) pojava, to je dakako nesumnjivo, i u toliko je ona cilj psihologijskog izučavanja. Pod aspekt filozofije dolazi ona upravo po svojoj intencionalnosti (objektivnosti): da odredi objekt religije, kojim je specificirana njezina subjektivna strana, — to je prvi zadatak filozofiranja o religiji. Pri tom se, dakako, pretpostavlja da subjektivne religije nema bez neke relacije s objektom, tako da filozofija, polazeći s te pretpostavke, namjerava upoznati objekt i relaciju s njime. S tom pretpostavkom filozofija religije osigurava sebi pravo na opstanak kao samostalna, od religijske psihologije različna nauka. Kad bi naime religijski doživljaji bili bez specifične intencionalnosti (objektivnog karaktera), eo ipso ne bi moguće bilo da njihov objekt podvrgnemo filozofijskoj refleksiji u svrhu definiranja. Da li je navedena pretpostavka empirički opravdana, to je pitanje samoopažanja i historijske indukcije: oba nam izvora jamče da je religiozna doživljajnost zaista usmjerena na neki objekt, koji se — iako našim pojmovnim (kategorijalnim) shvaćanjem jednoznačno neodređen — razlikuje od empiričkog svijeta. Takav objekt možemo predbježno označiti nazivom »božanstvo«. Gdje tog objekta nema, ne može se razložno govoriti o religijskom doživljavanju. Budhizam je — svojom askezom i negacijom života — moralna filozofija i metafizika života, ali nije religija niti filozofija religije, jer ne sadržaje relacije s božanstvom. Gdje god ta relacija nije vidljiva po samoj definiciji religije, može da se govori o psihologijskom, ne o filozofijskom njezinu izučavanju. Kao čuvstvo ovisnosti, po Schleiermacherovoj definiciji, religija izriče doduše relaciju s objektom od koga smo ovisni, ali time nije sam bitak objekta (ontički) određen. I ona bi definicija bila nevaljana, koja bi isticala neku funkciju religije prije nego znademo što je zapravo religija. Možda religija po svojoj biti određuje životni smisao, možebit je ona činilac koji ostvaruje ljudsku težnju za srećom — kako je mislio Ritschl —, ali to ne može da bude kriterij za bitno njezino konstituiranje. Religija bi spadala na područje moralne filozofije (etike), kad bi religijski predmet bio samo postulat za logičko opravdanje unutar moralnog reda — kašto je kod Kanta. Prema tome je zadaća filozofije o religiji, da — nakon što se ustanovila empirička činjenica religijske upravljenosti na neempirički objekt (božanstvo) — analitički izvidi bitna obilježja njezina objekta. Šta znači »božanstvo«?

Shvaćanje božanstva ili nije tako jasno i izrazito ili nije tako potpuno kao shvaćanje o Bogu. Sad misilmo na metafizičko shvaćanje o Bogu; još tačnije, na ono metafizičko shvaćanje, koje zovemo teistički dualističko (u skolastičkoj teodiceji). Po ovom je shvaćanju »Bog« i egzistencijalno i esencijalno »apsolutan«. U prvom je smislu apsolutan (nerelativan) utoliko što postoji neprouzročen ili bez relacije ovisnosti od drugoga (= aseitet), a esencijalno je apsolutan ukoliko je neograničeno savršen (ne samo u relaciji s drugim ograničenim savršenostima). U smislu neograničene savršenosti »Bog« je

razumnovoljno biće ili osoba, koja je ljudskom životu odredila moralni zakon, i tako na osnovi moralne obveze (obligacije) uspostavila vezu ljudske volje s apsolutnom svojom voljom, a osim toga je s moralno dobrim životom spojila ostvarenje najvišega životnog smisla ili sreće. To je teistički pojam o Bogu. Nije dakle »Bog« nespoznatljivo Ništa (Scotus Eriugena) u tom smislu, da bi sasvim bio neodređen, nego jedino ukoliko naš »pojam« o Božjim savršenostima (život, svijest, razum, volja) nije istoznačan sa poimanjem ograničenih savršenosti, nego je analogan. Ukoliko priznajemo Boga kao neprouzročeni (apsolutni) uzrok svih zbivanja (i njihovih uzroka) u svijetu, taj je pojam uzroka, dakako, relativan tj. poznat po samoj relaciji ovisnog zbivanja. Teodiceja primila je taj pojam od prirodnih nauka i psihologije, pa je neosnovano prigovoriti teodiceji da pomoću »bastardnog« pojma (H. Scholz) uzročnosti dolazi do definicije o Bogu. Jednako je neosnovano što mnogi (i Bergson) tvrde, da Bog metafizike nije Bog religije — koji znači osobu —, jer metafizika (teodiceja) dolazi ne samo do pojma o neprouzročenom uzroku svijeta (što bi htio da prizna i materijalistički metafizičar), nego i do pojma o neograničenoj savršenosti toga uzroka. Do takva pojma dolazi metafizički filozof spekulativno (racionalno), i to polazeći od promatranja kozmičkih činjenica (promjenljivosti, nenužnosti . . .).

71.) Sad nam je lako uočiti razliku između metafizičkog i religijskog stava prema Bogu: dok je Bog filozofske spekulacije jasno i potpuno određen, religijski objekt ne mora takav da bude (i utoliko je nazvan božanstvo); osim toga, filozofiranju je ishodište empirički svijet, otkuda se kao završna tačka logičkog izvođenja dobiva (teoretsko) priznanje Boga, dok je religijska svijest i bez logičkog obrazlaganja upravljena na Boga (božanstvo), i to ne samo kao teoretsko, nego upravo kao praktično »priznanje«, koje ne samo što se na svijesti o Bogu neposredno orijentira u moralnom pogledu, nego iz te svijesti proizvodi specifično religijske čine (molitvu, žrtvu . . .). [Zato, možda, ovom pojmu religijskog priznanja pregnantno odgovara naš izraz nabožnost ili pobožnost.]

Time je omogućeno pojmovno razgraničenje između religije i »nazora o svijetu«. Taj se izražaj upotrebljuje istoznačno s metafizičkom filozofijom o Bogu, i ne samo o Njemu, nego također zajedno sa filozofijom o čovjeku (filozofijskom antropologijom). U tom je smislu maločas određena razlika prema religiji. Ako pak »nazor o svijetu (i o životu)« ne uzmemo strogo u okviru metafizike, nego kao kulturnu orijentaciju svakoga, i nefilozofskog čovjeka, svakako se taj nazor oslanja na religiju; jer se u priznanju Boga nalaze direktive za poglede na svijet i naš život, kaošto se izvjesni pogledi osnivaju na nepriznanju Boga.

Kad je tako filozofija religije fiksirala svoj objekt (božanstvo), ona je dužna da ga kritički legitimira — kao konstituantu religijske svijesti — proti pozitivističkim (i drugim) teorijama. Polazeći deduktivno (od metafizike) filozofija religije može potražiti bar jednu empiričku religiju s metafizičkim (teističkim) pojmom o Bogu, i može da odmah postavi pitanje o istinitosti takve religije, upravo njezinog objekta. Jer čim se ispostavi (u okviru teodiceje) da uistinu postoji Bog, onda je ta konstatacija normativna za definiciju religije. Osim toga može filozofija religije da krene induktivnim putem, i da izvidi da li u historiji nema nijedne poznate (empiričke) religije, u kojoj se ne bi nalazila intencija božanstva. Ako bi se u historiji i ukazale neke (fantastične) pojave neempiričkih utjecaja, one ne sačinjavaju religijsku svijest dogod su bez ikojeg obilježja »božanstva« ili dok nemaju (ni nejasno izraženoga) nikojeg atributa, kojim bi neempirički objekt obilježen bio kao božanstvo. A tu svoju karakteristiku dobiva religijski objekt po tome, što se svijesnom subjektu očituje u nekom smislu — egzistencialnom ili esencialnom — kao Apsolutno. Stekavši tako naučno opravdanu definiciju religije, filozofija prelazi s pitanjem o njezinoj istinitosti u metafiziku, koja ne samo da nadopunjuje filozofiju religije, nego time daje i opravdanje religiji.

BERGSONOV „TEIZAM”

72.) Da je religija oduvijek bila, pa i dandanas jest u eminentnom smislu filozofijski problem, pokazat ćemo na B e r g s o n o v u djelu: »Les deux sources de la morale et de la religion«. Taj će nam primjer najbolje osvijetliti glavnu raskrsnicu filozofiranja kroz svu historiju do danas.

Otpočnimo s konstatacijom opće historijske činjenice, koju i Bergson priznaje, upravo od nje i polazi u svom raspravljanju, a to je činjenica »religije« u najrazličnijim svojim historijskim oblicima. Sve te oblike reducira Bergson na dvije kategorije: »dinamička«, kršćanska, mistička religija na jednoj, a sve druge religije kao »statičke«, instinktivne, na drugoj strani. Samo u kršćanskoj, katoličkoj mistici adekvatno je sadržan »Bog«: osobno biće, koje umno i s ljubavlju obuhvata sve što je stvoreno. Izvan ili osim ove mistične religije nema nijedne druge, u kojoj bi dovoljno do izražaja dolazio njezin predmet (Bog). Religija je saobraćaj čovjeka s osobnim Bogom, združenje s Bogom, koji je sama stvaralačka energija ili ljubav; religija je boguodanost u zajednici naše duše s Bogom. — Ova nas Bergsonova klasifikacija i karakteristika s filozofijskog gledišta prvenstveno ne zanima; na poredbenu znanost religije spada pokazati, da Bergson krivo prikazuje historijske religije, kad u njima ne nalazi pojma o Bogu. Religiju nalazimo zaista posvuda u čovječanstvu kao teženje k najvišem biću, uzročniku svijeta, zakonodavcu čovjeka. Ne odgovara dakle historijskim činjenicama Bergsonovo restringiranje religije na kršćansku religiju, i to s obzirom na njezinu mistiku. Dalje nas, kažem, ne zanima Bergson-etnolog; na tom se području Bergson-filozof kanda nije udomaćio, baš kako se kršćanski etnolozi i apologetičari ne bi snalazili u filozofiji, kad bi držali, da je Bergson ovim svojim djelom postao protagonist mističnog teizma, premda izričito obara kršćanski filozofijski teizam. To ćemo sad pokazati.

Na str. 257. kaže Bergson, da je misticizam sredstvo raspravljanja o problemima Božje egzistencije i naravi. O egzistenciji može

se raspravljati samo eksperimentalno, a drugog sredstva, osim mistike, nema u filozofiji. Bog, o kome govori Aristotelova (i skolastička) filozofija, nije zapravo Bog religije; nitko ga ne bi prepoznao da dođe među nas, tj. taj je »Bog« nesposoban da dođe s nama u saobraćaj, — a bez toga nema Boga religije (258). Da bismo bez iskustva doznali za koju egzistenciju, to je Bergsonu »fundamentalna iluzija«; a kad bismo za nju i doznali, ne bismo mogli saznati da ima Božju narav. Sad Bergson rekonstruira Aristotelovu nauku o Bogu, ali ju rekonstruira zaista »bez dubljeg ispitivanja«, kako sam priznaje. — Bergson je dakle na stajalištu teizma: priznaje da postoji osobni Bog, stvoritelj svijeta, od koga je (po egzistenciji i naravi) različan, a s čovjekom je u duševnom saobraćaju (= religija). Ali, taj teizam usvaja Bergson na osnovi katoličke mistike; religija je privilegirano iskustvo mističara (267), koji oponašaju »nadmistika« Krista. Privilegij mističarske elite jest i vjera u besmrtnost duše. Božju narav i stvaranje (270) upoznaje samo mističko, neposredno iskustvo; ono upoznaje Boga kakav on jest, a ne kakav nije ili kakav je po analogiji s čovjekom.

Toliko je dosta da znamo za daljnju našu kritiku. Ona mora najprije konstatirati ovo: religija (u subjektivnom značenju) obuhvata ukupnu duševnu upravljenost ili usmjerenost prema Bogu kao osobnom praizvoru svijeta. Religija (religioznost) nije dakle samo spoznaja Boga, nego je i čuvstveno-voljni saobraćaj s Bogom. Psihološki je nesumnjivo, da u tome doživljajnom kompleksu pripada spoznaji primat, utoliko što spoznajno priznanje Boga ili spoznajna sigurnost o Bogu daje osnovicu ili vodstvo sve duševne upravljenosti k Bogu, tj. ukupne religiozne aktivnosti. Drugim riječima, sigurnost našeg znanja da egzistira Bog, jest uporište, u kome je svijesno fundiran naš život s Bogom. Religija je spoznaja Boga plus sav drugi naš životni saobraćaj s Bogom.

K a k o z n a d e m o z a B o g a?

To je pitanje. Ovaj problem spoznajne naše sigurnosti o Bogu spada na filozofiju (teodiceju). Ona treba da pokaže, da li je moguće i kako je moguće opravdati spoznaju, da Bog egzistira. U pitanju je dakle objektivna vrijednost spoznaje o Bogu, o njegovoj egzistenciji i naravi. U pitanju je o b j e k t i v n o o p r a v d a n j e r e l i g i j e. Nije sad u pitanju subjektivno prilaženje k religiji, tj. naše stupanje u odnošaj s Bogom: jer nema sumnje, da u pojedinom subjektu (čovjeku) može oživjeti svijest o Bogu iako je on ne zna opravdati; može se, što više, do najveće sigurnosti razviti religioz-

nost i bez spoznajne motivacije. Ali takva je religija samo subjektivno fundirana (u emocionalnim i volitivnim dispozicijama), a manjka joj objektivni rezon. Pitanje je pak: ima li religija uopće takvog rezona? Još točnije: možemo li Boga upoznati logičkim, racionalnim, misaono posrednim putem?

Na ovo pitanje odgovara Bergson negativno. To je za filozofiju najvažnije da se konstatira. Predmet religije — Bog — nedostiživ je za filozofiranje, upravo za dokazno poznavanje; nedostiživ s obzirom na egzistenciju i s obzirom na svoju narav. Nemoguća je teodiceja, kako ju uči Aristotel i njegovi sljedbenici. Ne može se dokazivati da Bog egzistira, a ne možemo ni njegovu narav upoznati putem negacije i analogije. Religija je dakle istrgnuta iz kompetencije filozofijskog umovanja; nema objektivnog opravdanja za spoznajnu sigurnost o Bogu: ta je sigurnost osnovana samo subjektivno, u »privilegiranim« izvorima katoličke mistike. Tako, eto, Bergson.

Bergson je, da to najprije istaknemo, nedovoljno rekonstruirao Aristotelovu teodiceju. Tko nju pozna, priznati će da je Aristotel — kao što grčki filozofi već davno prije njega — nastojao upoznati praizvor ili praosnov svijeta. To je bio predmet metafizičkog (prekoiskustvenog) filozofiranja. Kako ga je Aristotel upoznavao? Logičkim, dokaznim putem: iz promjenljivosti svijeta izvodio je egzistenciju nepromjenljivog uzročnika svim kozmičkim promjenama. Praizvor svijeta, prvotni njegov uzročnik, egzistira apsolutno, a ne relativno, tj. ne u relaciji ovisnosti o bilo čemu. To je osnovna spoznaja o Bogu, stečena i opravdana pomoću načela o uzroku. Sad je pošao Aristotel i dalje, pa je određivao narav apsolutnog uzročnika, te je dokazivanjem upoznao, da je taj uzrok (praizvor) svijeta nematerijalno, osobno, s umom i voljom snabdjeveno biće, koje uređuje svijet. A nije li takovo biće već potpuno određeni predmet religije? Ako je praizvor svijeta osobne naravi, i ako je u saobraćaju sa svijetom (i čovjekom), onda je time filozofija osigurala religiji njezin predmet, tj. filozofijsko je umovanje o praizvoru svijeta pronašlo, da je taj praizvor samo Bog. Kod Aristotela nije doduše sasvim razbistrena narav apsolutnog uzročnika, nije napr. rješavano pitanje monoteizma, stvaranje svijeta i upravljanja svijetom (pa neki smatraju Aristotelovu teodiceju deističkom), tako da Bergson samo s jednostranim tumačenjem Aristotela može ustvrditi, da njegov filozofijski »Bog« nije Bog religije; jer kad Aristotel kaže, da »nepokretni pokretač« pokreće sav svijet — i čovjeka — kao predmet teženja, onda je već time dovoljno označio predmet religije. [Isp. moj Dodatak u Bauerovoj Teodiceji.]

Bez obzira na historijsko-kritičko pitanje o Aristotelu, važnije je u raspravi s Bergsonom pitanje: da li filozofijska nauka o Bogu (teodiceja) može objektivno opravdati spoznajnu našu sigurnost o Bogu? Odgovor na ovo najvažnije pitanje života zavisi od noetike (nauke o spoznaji), — pa zato su u njoj »temelji filozofije«. Bilo kako bilo, Bergson je subjektivist: njemu je mistika surogat za logiku. U momentima skepse, kad bi čovjek sapet mukama sumnje i život žrtvovao za sigurnu spoznaju o Bogu, — Bergson dopušta da je logičko, intelektualno spoznanje tek neki dodatak mistike. Uzvisio je katoličku mistiku, proglasio ju jedinim izvorom religije, — ali je time razorio njezine objektivne temelje. Katolička je mistika nadgradnja religije (i to nadnaravne, objavljene!), a Bergson je toj nadgradnji oduzeo temelje, proglasivši ju samu sebi temeljem, tj. postavivši Boga u mistički subjekt. Mistička intuicija ili neposredno (doživljajno) iskustvo Boga, sa negacijom razumskog opravdanja, to je glavna karakteristika Bergsonova teizma. Dakako, kad su naravnoj religiji oduzeti objektivno-dokazni temelji, onda ih ne može biti ni za opravdanje kršćanske religije, kojoj je Krist ne samo »nadmistik«, nego Bog. Uzevši dakle mistiku kao jedini osnov religije, Bergson je religiju lišio objektivne vrijednosti. To bi trebali da bolje uvide i neki njegovi francuski poklonici, koji možda i ne znaju (zbog slabog poznavanja njemačke filozofije), da je tim putem ispred Bergsona polazio R. Otto i M. Scheler, a već ispred njih neki ontologisti (intuicionisti), koji su se također pozivali na katoličke mistike.

Pošto je Kant razbudio u filozofskom svijetu teoretski agnosticizam, tj. proglasio nemogućnost metafizičke spoznaje o praizvoru svijeta, osjećali su filozofi potrebu, da nekako drukčije — ne racionalnim putem spoznanja — protumače postanak religije. Sam Kant, znamo, smatrao je religiju moralnim postulatom. Schleiermacher († 1734.) je religiju svodio na čuvstvovanje; a ovim je putem donekle polazio i marburški teolog Otto. I on govori o nekim privilegiranim religioznim ljudima, koji čuvstveno upoznaju »misterij« (Boga). Za religiju ne treba razumske potpore, jer nam je religijsko raspoloženje prirođeno. Otto, kao što i Scheler, zabacuje teodiceju s metafizičkim dokazima za egzistenciju Božju; ovi dokazi, kaže Scheler, mogu utjecati samo na onoga, tko je već religiozan. Za razliku od Kanta priznaje metafiziku, tj. mogućnost razumskog

spoznanja o praosnovu svijeta, ali od tog praosnova nema prelaza k Bogu kao predmetu religije. Filozofija ne dovodi do religije. U toj se ideologiji, vidjesmo, kreće i Bergson.

73.) Za kritiku navedenih nazora dolazi najprije u obzir razlikovanje između psihogenetičkog i noetičkog stajališta u promatranju religije. S psihološkog je gledišta nesumnjivo, da religija u pojedincima nastaje na različne načine; možda upravo prema intelektualnom odnosno mističnom tipiziranju pojedinih duševnosti. Nesumnjivo je također, da se religija budi i razvija u iracionalnoj sferi izvjesnog strahopoštovanja ili kojeg drugog raspoloženja, koje sadržava svijest komunikacije s Bogom. Takvo doživljavanje možemo nazvati specifično religijskim iskustvom Boga. Fenomenološki ne treba da se u tom doživljaju nalazi izričito ili formalno dokazivanje o Bogu. Ljudi dolaze do znanja o Bogu i bez refleksne logike, bez filozofiranja u racionalnoj formi. Ali (to sad treba naglasiti već kod pitanja o postanku religioznosti!), i naravna, nefilozofska svijest o Bogu uključuje neko nerefleksno znanje, koje se posrednim putem, iz promatranja svijeta, uzdiže k Bogu. — Sasvim je drugo gledište noetičko, kad je u pitanju opravdanje za istinitost religije. Iracionalni teisti zabacuju mogućnost takvog opravdanja. To je najvažnije. Prekinuta je, kažu, veza između filozofije i religije: filozofija (teodiceja) ne može ništa dokazati o Bogu. Bilo bi sasvim ispravno reći, da teoretsko (logičko, racionalno, dokazno) znanje o Bogu još nije religija, jer religija nastaje u čovjeku tek onda, kad uvidimo ne samo istinitost toga znanja, nego i njegovu životnu vrijednost. Čovjek je religiozan, kad uviđa da je Bog u vezi s njegovim životom i kad uviđa razmjer između sebe i Boga. Filozofijska spoznaja ili dokazana sigurnost o Bogu adekvatno dakle ne sačinjava religijsku svijest. Ali opravdanje te svijesti — to naglašujemo i proti Bergsonu — nije moguće bez spekulativnog teizma, tj. bez razumskog znanja o Bogu. Bez spekulativnog, znanstvenog dokazivanja nemoguće je odstraniti ateističku skepsu; i zato kažemo, da filozofijskoj spoznaji pripada primat, ukoliko osigurava predmet religije. Tko se ograničuje na »mistiku«, i tko naročito isključuje teoretsku (spekulativnu) spoznaju Boga, taj oduzima našem razumu pravo i sposobnost, da misaonim putem utvrdi sigurnost istinite spoznaje o Bogu. Kako je negacija metafizike pretpostavka za iracionalni (»mistički«) teizam, tako je racionalni (kršćanski) teizam ili razumska spoznaja o Bogu jedina osnovica, na kojoj se razbijaju sumnje o egzistenciji Boga: filozofijsku skepsu o Bogu ne obara nikoja mistika, nego samo filozofiranje

kao logičko raspravljanje. Da li je uopće moguće (metafizičko) filozofiranje o praizvoru svijeta ili nije moguće, — o toj alternativi zavisi kritičko rješavanje problema o Bogu.

Rezimirajući dosad rečeno, možda ćemo relaciju između filozofiranja o Bogu i religioznosti, i to sa gledišta Bergsonove i kršćanske filozofije, najbolje izraziti ovako:

Filozofiranje obrazlaže ili dokazuje afirmativni odgovor na pitanje, da li postoji Bog. Filozof-teist, koji priznaje da postoji Bog tj. osobni uzrok i upravljač svijeta, mora da znade opravdati ovo svoje priznanje ili osvjedočenje ili sigurno pristajanje uz tu istinu. Jer kako da bez ikojeg opravdanja obrani svoju poziciju nasuprot neteističkim nazorima: negaciji Boga (ateizmu), panteizmu, Kantovu i novokantovskom »teizmu« itd.?! Svi stoje pred pitanjem: ima li Bog? A priznajući da ga ima, jedni kažu da ga upoznajemo na ovakav, a drugi na drukčiji način. Aristotelova i skolastička (kršćanska) filozofija uči, da je teizam (priznanje Boga) jedna logička, razumska, znanstvena istina, koju možemo dokazati. »Poričem to«, rekao bi Bergson, i nastavio: »mi ne upoznajemo Boga na taj način, kako uče aristotelovski (kršćanski, katolički) filozofi, tj. mi ga ne pronalazimo umovanjem, nego mističkim iskustvom, kako su ga upoznavali katolički mističari.« Katolički se dakle filozofi pozivaju na razum, a Bergson na katoličku mistiku. [U našoj, za naučnu našu reputaciju bijednoj kritici, možda bi se opet našao kritičar, koji bi podvalio Bergsonu, da širi propagandu za katolicizam, i da se je »ogriješio o interkonfesionalni takt« — Bergson, kao i Jugoslavenska akademija, kad bi izdala njegovo djelo! Tako je naime taj kritičar, g. Vernić, pisao o mojoj knjizi »Duševni život«, zato što u njoj zastupam besmrtnost duše.]

Šta znači za kršćanske filozofe »religija«? Odnošaj čovjeka prema Bogu (= objektivna religija), koliko je taj odnošaj normativ za ukupno formiranje života (= religija subjektivno, religioznost). Tko ne zna, da li je religija opravdana, tj. tko ne zna, da li je istina da Bog postoji, taj može da to dozna putem razumskog filozofiranja, a ne (kako Bergson kaže) putem mističnog doživljavanja. Takovo doživljavanje nije nikojem katoličkom mistiku služilo kao prvi i jedini izvor spoznaje o Bogu, nego se već oslanjalo na vjerovanje u Krista. —

Sad uviđamo, da se filozofijsko opravdanje religije nalazi na području racionalne metafizike o Bogu: racionalni teizam filozofijska je osnovica religije.

KAKO SE ZNANSTVENO IZGRAĐUJE FILOZOFIJA RELIGIJE?*

74.) Otkuda polazi filozofija religije, i kako sistematski rješava svoju zadaću?

Od odgovora na to pitanje zavisi znanstveni karakter filozofiranja o religiji; jer bez određene metodike ne može religija postati predmet znanstvenog izučavanja.

F a k a t r e l i g i j e neka bude naša polazna točka. Gdje je taj fakat? Da li je nepreporno da ga svi ljudi priznaju? Kad bi moguća bila opravdana negacija toga fakta, onda bi time nestao i sam predmet filozofiranja: nema li religije, nema ni filozofije o njoj. Moramo dakle najprije ustanoviti: koji je taj općenito priznati fakat, nazvan »religija«? Pošto nas interesira metodičko pitanje u filozofskom izučavanju religije, zato moramo najprije sam predmet izučavanja fiksirati ili »lokalizirati« na nekom zbiljskom terenu, gdje ćemo taj predmet prepoznati. U svrhu raspravljanja moramo kao ishodište imati e m p i r i č k i pojam religije, a zadaća je filozofskog izučavanja da definira religiju o b j e k t i v n o ili bez obzira na njezino empiričko (pojavno, subjektivno) očitovanje. Nema sumnje, naime, da se religija — bila ona što mu drago — nalazi u č o v j e k u k a o s v i j e s n o m s u b j e k t u, koji ima svoju historiju i sadašnjost, a jedno i drugo može da bude predmetom (posredne i neposredne) empirije. Prema tome ćemo otpočeti s pitanjem: da li se zaista očituje i kako se u ljudskom životu očituje religija? Pitanje se odnosi na sam fakat životne pojave, koju zovemo »religija«.

Ne bi sretan bio, čini se, početak da kažemo: svaki »bolji čovjek« (Schleiermacher) zna šta znači izraz »religija«, jer je religiozan ili jer živi po nekoj religiji. Ima naime ljudi koji bi se proti tome ogradili izjavom da nisu religiozni. Ali dok bi pojedinac tom izjavom u jednu ruku isključio kod sebe religiozni život, u drugu bi ruku istom izjavom priznao da razumije što znači »religija«: jer

* Ova se rasprava latinski štampa u Aktima drugog tomističkog kongresa (1936).

inače ne bi mogao ni poricati da živi religiozno. Svaki čovjek nema, doduše, jasno određenog znanja o tome što je »religija«, pa nam i neće dati potpune definicije, ali toga sad i ne tražimo, nego ćemo se zadovoljiti empiričkim pojmom onoga što faktično negdje pronalazimo. Gdje dakle pronalazimo religiju?

U h i s t o r i j i čovječanstva. Nitko nije kadar osporiti činjenicu da je bilo različnih religija. Ne samo historijska, nego je i p s i h o l o š k a činjenica da su pojedini ljudi religiozni ili da religija postoji u individualnom svijesnom (psihičkom) životu.

Šta na tom terenu — historijskom i psihološkom — nazivamo »religija«?

Psiholog i historičar — da dođu do empiričkog pojma o religiji (a taj će pojam biti baza filozofiranja) — moraju, dakako, najprije riješiti pitanje naučne svoje m e t o d e. Psiholog je stavljen pred zadatak: koji akti (= intencionalni događaji svijesti) konstituiraju religiju, ili šta nazivamo »religija«?

U odgovoru na to pitanje treba kritički ogledati dosad poznate psihologijske nazore. U tom će pravcu raspravljanje naići na pitanje: da li religiju konstituiraju samo iracionalni akti (fantazije, emocije...), ili također r a c i o n a l n i? Da li je religijski život moguć bez ikojeg razumskog »uvjerenja« (spoznajne sigurnosti), ili je on samo iracionalno izgrađen?

Prema današnjoj psihologiji i historiji možemo reći: religija je p r i z n a n j e i l i u v j e r e n j e d a e g z i s t i r a n e š t o o s i m p o j a v n o g (e m p i r i č k o g) s v i j e t a, i t o »n e š t o« d a j e »i z n a d« p o j a v n o g s v i j e t a u k o l i k o j e s v i j e t i n a p o s e l j u d s k i ž i v o t o t o m e n e k a k o o v i s a n. Ovo nejasno određeno »nešto iznadsvjetsko« nazovimo b o ž a n s t v o, pa ćemo sad reći da je »religija« uvjerenje da postoji božanstvo. U religiji se, dakle, nalazi neki pojam o božanstvu, i taj pojam čini racionalnu komponentu religije. [Dakako, ovo pojmovno shvaćanje božanstva ne mora biti refleksno, kritičko ili filozofsko, diskurzivno, izvedeno u logičkoj, silogističkoj formi dokazivanja, nego je spontano, bez obrazlaganja ili opravdanja na empiričkim činjenicama osnovano.]

Racionalna i sva druga psihička aktivnost koja konstituira empiričku religiju, jasno nam pokazuje da »religija« znači o d n o š a j (relaciju) između čovjeka kao religijskog s u b j e k t a (= terminus a quo religijske relacije) i božanstva kao o b j e k t a (= terminus ad quem).

Čim smo to sada na empiričkom faktu religije konstatirali, odmah će nam se na tako projiciranom predmetu ukazati konture za razgraničenje psihologije i historije prema filozofiji. Religija naime — u aspektu psihologije i historije — kao empirički (psihički, subjektivni, pojavni) fakat znači svijesnu upravljenost subjekta prema božanstvu (intendiranje božanstva). U svijesnim subjektima može to intendiranje da se očituje na razne načine; ove subjektivne forme religijske svijesti zovemo religioznost, a samu relaciju za sebe, bez obzira na pojedine njezine subjektivne formacije, zovemo religija. Religioznost (= religija u subjektivnom smislu) jest predmet psihologijskog izučavanja, a religija (u objektivnom smislu) filozofijskog.

Kako postaje religija objekt filozofskog promatranja?

Čini se da odgovor na to pitanje nije ništa kompliciran, jer znamo da je religija relacija, kojoj su termini: čovjek kao empirički svijesni subjekt i božanstvo (objekt); prema tome će se psihologija (s historijom) zanimati za religiju s obzirom na čovjeka, a filozofija s obzirom na božanstvo. Ali kad gledamo na božanstvo kao predmet izučavanja, odmah će nam se otvoriti dvostruki vidik: božanstvo ukoliko je ovisno od religioznog subjekta i ukoliko je od njega neovisno. Kad bi »božanstvo« bilo samo produkt fantazije, moralni postulat..., jednom riječi subjektivna konstrukcija, onda bi filozofija promatrala objekt religije samo u čovjeku, tj. bila bi antropološka. Pretpostavimo li, nasuprot, i tu mogućnost da božanstvo znači objekt religije koji je od subjekta neovisan ili nepojavno (metafizički) realan, onda će filozofija religije biti teološka, tj. gledati će na božanstvo bez obzira na (empirički) subjekt religioznosti. Budući pak da je bilo i danas ima filozofskih nazora u jednom i u drugom smjeru, zato će filozofija religije obuhvatiti dva dijela: antropološki i teološki. Prvi će kritički raspraviti pitanje o subjektu kao fundamentu religije, a drugi će izviditi da li realno egzistira božanstvo i koja mu je bit.

Drugi (teološki) dio oslanja se na noetiku, koja ima da odluči da li smo sposobni za metafizičku spoznaju o egzistenciji i biti božanstva. Pretpostavimo ovdje da je noetika tu sposobnost dokazala, onda je time stvorena baza za teološki dio filozofije o religiji. Taj dio zovemo teodiceja (racionalna ili naravna teologija, metafizika o Bogu), koja dokazuje da egzistira osobno božanstvo, neograničeno savršeno, realno od svijeta različno, a zovemo ga Bog. — Nakon toga se taj teološki dio raspada u dva dijela: na teodiceju se nadovezuje metafizika religije. Kad se naime u teodiceji ispostavilo da je objekt religije Bog, onda otuda (deduktivno) slijedi da realno postoji relacija između Boga i čovjeka ili »metafizička religija«. Ona postaje zasebnim predmetom metafizike, koja pokazuje kako se u Bogu nalazi fundament religije.

Kad nam je tako postala poznata fundiranost religije u njezinom objektu i subjektu, možemo ju napokon objektivno definirati. S obzirom na filozofsku spoznaju Boga (teistički nazor), kao rezultat teodiceje, možemo sad reći da je u objektivnom smislu samo ona relacija »religija«, koja sastoji u osobnom ili razumnovoljnom saobraćaju između čovjeka i Boga.

Tko hoće da proučava fakat religije, svakako pronalazi taj fakat kod drugih ljudi, a možda i kod sebe. S izrazom »religija« razumijevamo fakat čovjekova svijesna saobraćaja s »božanskim ili najvišim« bićem. Religija je pojava svijesnog života, koja sastoji u kultu Božanstva. To je neznanstveno empirički pojam religije. Fakat religije nije pri tom pobliže određen i ne znamo ga znanstveno definirati. Dvije su znanosti, psihologija i kulturna historija, koje idu za tim da pronađu što je kod religije bitno, ili da fiksiraju konstitutivne elemente bez kojih ne može da bude nikoje religije: one idu za znanstveno empiričkim (ili empirički objektivnim) pojmom religije.

Psihologijskom aspektu pristupačna je religija na dva načina: 1.) po introspektivnom opažanju (samoopažanju), 2.) po manifestaciji religije kod drugih ljudi; i to ukoliko oni spontano manifestiraju religiju ili ukoliko se izražavaju o svojoj religiji prema namjernom samoopažanju. — Historijskom aspektu pristupačna je religija samo prema onome kako su ju ljudi nekoć manifestirali. Kao religijske manifestacije dolaze u obzir: 1.) različita shvaćanja ili nazori o božanskom biću, 2.) različite moralne norme na temelju božanskog zakona, 3.) izvanjski, obredni kult (u molitvama i žrtvama). Sve što je u ove tri sfere sadržano, zovemo historijski objektivna religija ili manifestacija religijskog života kod (individualnih i socijalnih) religioznih subjekata. Samu tu religijsku aktivnost zovemo religioznost ili religija u subjektivnom smislu. Historičar će prema objektivnoj religiji upoznavati subjektivnu njezinu stranu.

Psiholog i historičar imade zajedničku polaznu tačku izučavanja, a to je neznanstveno empirički pojam religije. Ona po svojoj strukturi znači, rekosmo, svijesno stavljanje u odnošaj s nekim

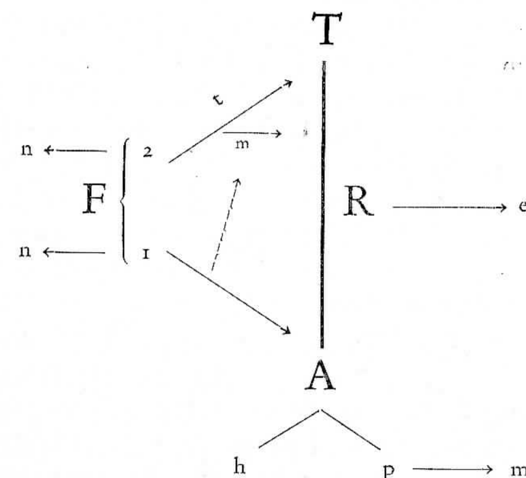
Božanstvom kao objektom nekih religijskih akata. Religija, dakle, obuhvata religiozni s u b j e k t i religijski o b j e k t. Koji su ti akti u religioznom subjektu i kakav je objekt religije? Na ova dva pitanja ima da odgovori jedan i drugi, psiholog i historičar. Ovaj posljednji će na historijski objektivnoj religiji promatrati objekt religije i religiozne akte, a psiholog će to oboje promatrati u samom sebi i kod drugih ljudi. Imajući u vidu religijske akte i njihov objekt, historičar će najprije sakupiti razne historijske forme, u kojima dolazi do izražaja religijski objekt i religiozni (aktivni) subjekt. Psiholog će pako razmotriti razne individualne forme, koje konstituiraju aktivnu i objektivnu stranu religije. Historičar će napr. ustanoviti da su o Božanstvu postojali razni nazori: panteisti smatraju Božanstvo kozmičkim i neosobnim bićem, a teisti ekstramundanim i osobnim; u širem smislu spadaju među teiste također politeisti i deisti, dok su u eminentnom (strogom) smislu teisti samo oni koji priznaju Boga, tj. koji Božanstvu prediciraju ove atribute: po realnoj egzistenciji neovisno (apsolutno) biće, ekstramundano, uzrok svijeta, jedno, osobno (razumno-voljno), zakonodavac i svrha našem životu. Da je religija s takvim određenim (teističkim) pojmom o Bogu oduvijek postojala, to dokazuje kulturna historija; a ovu ideju Boga pronalazi i psihologija u strukturi religije. Taj rezultat obara, u jednu ruku, evolucionističke hipoteze o postanku religije, a osim toga dokazuje da religiju konstituira također r a c i o n a l n i element. U svakoj je, naime, religiji izvjesno shvaćanje Božanstva, a na višem stepenu religije nalazi se teističko shvaćanje religijskog objekta. Osim racionalnog elementa, pronalazi psiholog i historičar također v o l i t i v n i element, tj. voljnu dispoziciju za praktični život na osnovu znanja vlastite ovisnosti o Bogu. Osim ovih dvaju, pronalazi psihologija i historija još i e m o c i o n a l n e elemente u religiji.

Kad su a n a l i t i č k i m (induktivnim) putem upoznale razne konkretne (historijske i individualne) religijske forme, obje empiričke ili pozitivne znanosti o religiji — psihologija i historija — prelaze na s i n t e t i č k i svoj zadatak: u prvom redu odrediti (apstraktivno) bit religije s obzirom na akte religioznog subjekta i s obzirom na religijski objekt. Prema ovako stečenoj znanstvenoj definiciji (objektivnom pojmu) religije, konstituiraju religiju racionalni, volitivni i emocionalni akti, kojima čovjek izražava kult prema Božanstvu, napose prema Bogu. Tu će psihologija nadovezati i genetičku eksplikaciju religije, kao i druga pitanja.

Sad nastupa f i l o z o f sa dvostrukim zadatkom: antropološkim i teološkim; u prvom se obazire na religiozni s u b j e k t, u drugom na o b j e k t.

Antropološki dio filozofije o religiji mora 1.) da k r i t i č k i obrani definiciju religije (kako ju je stekla psihologija i historija) proti raznim filozofskim nazorima, a 2.) mora da m e t a f i z i č k i p s i h o l o g i j s k i protumači kako se religija osniva u svijesnom subjektu. Kod posljednjeg zadatka pokazati će, da religija sadržaje nazore o Božanstvu zato, jer čovjek razumno teži za spoznajom istine o izvoru svijeta i života; a moralne nazore i težnju za Bogom da uključuje religija zato jer čovjek teži za srećom u neograničenom dobru. — Teološki dio (u teodiceji) odgovara na pitanje: na čemu je opravdana realna istinitost religijskog (upravo teističkog) objekta? Kad je t e o d i c e j a dokazala egzistenciju i narav Boga, polazi otuda (deduktivno) m e t a f i z i k a r e l i g i j e i daje nam metafizičku realnu (objektivnu) definiciju religije. Filozofijska znanost religije može, dakle, da i neovisno od empiričkih znanosti (psihologije i historije) dokaže metafizičku relaciju između čovjeka i Boga (= metafizički ili filozofijski objektivnu religiju); a može da sistematski slijedi (antropološkim svojim dijelom) iza empiričkih znanosti.

Grafički ćemo dosadašnji raspored ovako prikazati:



Religija (R) jest relacija između čovjeka (A, anthropos) i Boga (T, theos). Filozofija (F) u prvom dijelu (antropološkom) oslanja se na historiju (h) i psihologiju (p), a raspravlja pitanje

objektivne nužnosti religije s obzirom na čovjeka. Drugi dio (teološki) obuhvata teodiceju (t) i metafiziku (m) religije. Taj se dio oslanja na noetiku (n). Na empiričkoj se psihologiji osniva metafizička (mp), a na filozofiji religije etika (e). Tako je filozofija religije organički postavljena u cjelokupnom sistemu filozofije.

75.) Kako se izgrađuje antropološki dio filozofije o religiji?

Metodičko mu je obilježje da gleda na religiju »odozdo«, od čovjeka, tj. polazeći od empiričke činjenice, dok teološki dio gleda na religiju »odozgo«, od Boga, tj. na religiju ukoliko je po svom objektu neovisna od empiričkih subjekata. Neki filozofi drže da jedino antropološki dio sačinjava svu filozofiju religije, a eo ipso zabacuju teološki dio, jer su protivnici svake metafizike. Zato mora teološki dio da svoju mogućnost najprije opravda (noetički). Već poradi tih filozofa koji kao antimetafizičari priznaju fakat religije, mora filozofija religije da se otpočne sistematski izgrađivati na antropološkom području.

Najprije će filozof razgraničiti svoje vlastito područje s obzirom na psihologiju (i historiju) religije. Da pokaže rezon svog opstanka, filozof mora dokazati neodrživost psihologizma. Psihologisti (Simmel i dr.) gledaju samo na funkcionalnu i genetičku stranu religije, pa zato će filozof proti njima ukazati na objektivnu (»apriornu«) stranu religije. Dok naime psiholog objašnjuje i tumači empiričke pojave religioznosti, filozof mora definirati religiju ukoliko je ona objektivna forma duhovne kulture. Kad kažemo »definirati«, to znači da filozofija mora otkriti specifičnu (bitnu) karakteristiku religije, po kojoj će se ona razgraničiti prema drugim objektivno kulturnim formama, napr. prema znanosti, umjetnosti, a napose prema samoj filozofiji. Filozof će naime pokazati, šta konstituira religiju za razliku od filozofskih nazora o svijetu i životu, kao i od drugih duhovnih sfera.

Prije nego filozof pristupi rješavanju toga zadatka, nailazi na ekstremnog svoga protivnika, a to je materijalizam. Materijalisti, iluzionisti i slični filozofi (Häckel, Lange, Vaihinger...) uče da religioznost nije objektivno fundirana, jer poriču da postoji neovisnost duha od materije. Ovi filozofi pretstavljaju radikalnu negaciju svake filozofije o duhovnoj kulturi čovjeka. Proti njima treba dokazati da duhovna zbiljnost objektivno postoji (bez obzira na stanovište u pitanju o postanku čovjeka; kaošto možemo funkcionalnu narav jednog stroja promatrati ne pitajući za njegov postanak, i kao što znanost ima logičke svoje veze neovisno od njezinog historijskog razvoja).

Rasprava o pitanju kako je religioznost objektivno fundirana, nailazi na razne idealističke nazore, koji konstruiraju objektivnu religiju na temelju metafizičkih pretpostavki (Leibniz, Hegel...), ili na temelju etičke i kulturne filozofije (kantovci) itd.

Proti svima će antropološka filozofija pokazati (1.) da je očitovanje transcendentnog i apsolutnog bića (= božanstva) objektivna determinanta religijske aktivnosti, i (2.) da religioznost konstituiraju neki akti znanja o božanstvu, (jer bez ikojeg znanja ne bi bili mogući volitivni i emocionalni akti). »Božanstvo« nadvisuje svijet i napose čovjeka, koji je o božanstvu ovisan. Na temelju spoznane ovisnosti nastaju volitivni akti priznanja, počitanja, ljubavi, i emocionalni akti odanosti, straha, nade itd. U tima je aktima bitna karakteristika religioznosti.

Antropološki dio, rekosmo, hoće da ustanovi ono bez čega ne može da bude religijske relacije, i zato istupa proti subjektivističkim i idealističkim teorijama, koje objekt religije izvode iz subjekta. [Zato se već i taj prvi dio oslanja na noetiku.] Svaka teorija o religiji zavisi od toga kakovo je njezino tumačenje o religijskom objektu. Napr. Kant kaže da je religiozan onaj čovjek, koji vrši moralne dužnosti imajući u vidu Boga; ali kod te definicije odlučno je pitanje: šta Kant uči o Bogu kao objektu religije. Pošto je za Kanta »Bog« iracionalni (volitivni) objekt, zato ga moralni čovjek ima u vidu samo kao praktični postulat (ideju). I Kant, kao svaki filozof religije, hoće da religiju — sastavni dio duhovne zbiljnosti — objektivno fundira; ali njegova je (metafizička) teorija subjektivistička.

Kritičku raspravu s raznim teorijama antropološki dio rješava psihološkom fenomenologijom, koju su idealistički teoretičari zanemarili. Treba naime na samom empiričkom faktu religije ustanoviti konstitutivne momente u subjektu i objektu religijske relacije. — Pošto je pak jedan od tih momenata i taj, da objekt religije egzistira nezavisno od subjekta (= metafizički realno), zato nas antropološki dio upućuje na teološki, koji će iznijeti realističku metafiziku o Bogu.

76.) Religija postaje, rekosmo, predmet proučavanja samo ukoliko ju pretpostavimo kao činjenicu, tj. religija mora prije da bude neki fakat koji pronalazimo ili koji nam je iskustveno

dan (gegeben), da uzmognemo nešto p i t a t i o tom faktu ili da nam postane nešto zadano (aufgegeben). Šta je to »religija« ili u čemu ona sastoji? Kako do nje dolazi? Na čemu se osniva? Da li je ona samo fantazija ili samo čuvstvovanje ili samo moralna svijest? Da li nam religija treba za život ili ne? Ova i druga pitanja postaju zadatak naučnog istraživanja — na temelju empiričkog fakta religije (religioznosti). Pošto je pak nesumnjivo da taj fakat imamo potražiti na području svijesnog (psihičkog) života, zato je također nesumnjivo da se polazna točka nauke o religiji nalazi na području p s i h o l o g i j e. Ovu prvu konstataciju treba odmah nadopuniti drugom: religija je historijski fakat, koji pronalazimo u različnim formama ili pojavama kod raznih historijskih kolektiva. Nije li taj historijski fakat ishodište nauke o religiji? Svakako moramo sad odmah razgraničiti historijsko stajalište prema filozofijskom. Kaošto se historijski fakat religije razlikuje od psihičkog (nazočno empiričkog, fenomenskog) fakta, tako će oba postati različnim predmetom izučavanja: historijskog i psihologijskog. I opet sad moramo ovu (drugu) konstataciju nadopuniti trećom: o empiričkom (psihičkom) faktu religije možemo postavljati pitanja koja su f i l o z o f i j s k a, ukoliko želimo doznati ne samo što je kod religije faktično, nego što je kod nje nužno (bitno), i da li je ovo »nužno« samo subjektivno, samo u doživljavanju (svijesnom događanju) psihičkog subjekta osnovano, ili je i od toga nezavisno (objektivno). Filozofijsko izučavanje ide najprije za tim da upozna b i t n u k a r a k t e r i s t i k u r e l i g i j e ili da upozna onaj k r i t e r i j, po kome će odrediti s p e c i f i č n e m o m e n t e u religiji. I upravo za taj filozofijski zadatak nesumnjivo je, rekosmo, da izučavanje religije polazi od psihologijskog stajališta. Jer historijske forme raznih religija također su psihički fakat, pa kad osim njega postoji još individualno psihički fakat religije, onda nam ovaj posljednji fakat daje uporište da u njemu potražimo ono što ga bitno konstituira ili bez čega je nemoguć psihički fakat religije. Za eruiranje toga »bitnoga« (što je, rekosmo, prvi zadatak filozofiranja o religiji) mora se dakle filozofija osloniti na psihologiju. Ova će nam reći koje događaje u svijesti smatramo religijskima, koji akti dolaze u obzir, kako se očituje religija i kako do nje dolazi: u religijskom pojedincu koji kao psiholog (u sebi) promatra religijski život, za tim kod drugih ljudi. [Kad bismo samo one akte smatrali religijskima, za koje nam to kaže nadnaravna objava, onda bi se takvo ograničenje protivilo činjenici religije koja nije nadnaravna. Psihologija može da promatra također nadnaravno religijski život, a može i samo njega da promatra, ali ne ukoliko bi objava bila kriterij da jedino ovakove akte priznamo religijskima, nego samo ukoliko su oni empirički fakat ili jedna forma religijskih doživljaja, dakle samo subjektivno, bez obzira na objavu kao objektivni kriterij za specificiranje religije.]

Promatrajući vlastite i tuđe religijske doživljaje, pristupa im filozof (svojom refleksijom i analizom) s intencijom da uoči ono što je bitno. Utoliko kažemo da je njegov postupak f e n o m e n o l o g i j s k i: na sumarnom rezultatu empirije želi filozof da upozna bit religije. Izrazom »empirija« označujemo i pojedine akte, koji se po nekim obilježjima kao religijski akti razlikuju od nereligijskih. Zato je za određivanje biti dostatno da se obazremo i na pojedinačni fakat religije, a nije nam potrebno komparativno promatranje. Možemo da se obazremo najprije na kršćansku religiju ili samo na teističku, i da u njoj potražimo bitnu strukturu religije, ali pošto je teističko shvaćanje Boga kao objekta religije već njezin savršeni oblik, a u drugu ruku historija uči da je bilo i neteističkih religija, zato moramo potražiti onaj m i n i m u m, kojim je religija obilježena za razliku od drugih, nereligijskih doživljaja. Možda ćemo naći da objekt religije nije uvijek tako izrazito ili potpuno (adekvatno) određen kako ga određuje teistička religija; možda ne mora da religiju konstituira »Bog«, nego samo »božanstvo«, tj. ono što nije takvim atributima određeno kaošto je »Bog« u teističkoj religiji. Ali ne može ni ovo »božanstvo« da bude sasvim neodređeno, jer ne bi u tom slučaju moglo da bude specifični predmet religijskih akata. Zato se pita: šta znači »božanstvo« — ako naime u okviru religijskih akata pronađemo specifični objekt koji s tim nazivom obilježujemo — i koji su akti upravljeni na božanstvo?

Imade doživljaja — tako otpočima konstatacija religijskog fakta — kod kojh čovjek priznaje nešto transcendentno; a ovo »transcendentno« znači od ukupnoga prostorno-vremenskog (pojavnog, empiričkog) svijeta različno i njemu vrijednosno nadređeno. Nazvali smo taj objekt »božanstvo«. U njegovoj definiciji nije izraženo da egzistira izvan svijeta ili u svijetu, ni da je višebrojno ili samo jedno, pa zato može priznanje božanstva da bude različito (politeizam, panenteizam . . .). Akti priznanja toga objekta specifično se razlikuje od nereligijskih doživljaja — i time je stečeno prvo pojmovno određenje »religije«. To znači da religija ima svoju s u b j e k t i v n u i o b j e k t i v n u stranu: akti priznanja na

prvoj, a božanstvo na drugoj strani. [Time još nije filozofski sigurna r e a l n o s t objekta: ona će biti najvažnije pitanje filozofiranja o religiji. Božanstvo kao objekt religije — nota bene, koliko ju sada u početku filozofiranja gledamo samo kao empirički fakat ili svijesni fenomen — nalazi se u imanentnoj relaciji s religijskim aktima.]

Kako smo pronašli specifično religijsku sferu (subjekt-objekt)? Na temelju e m p i r i j e (sadašnje i historijske). To je važno naglasiti proti racionalističkim, napose kantovskim konsrukcijama religije. Naime, historija nas uči da je bilo raznih koncepcija o božanstvu, i da su ga ljudi na razne načine poštivali, da su prema njemu različito shvaćali ćudoređe, da su na razne načine prikazivali žrtve, da su imali svoje molitve, itd. Osim toga nam iskustvo kaže da jedan religiozni čovjek ovako a drugi onako poštuje Boga, vjeruje u njega, klanja mu se, moli i žrtvuje. Na temelju empirije okupili smo, dakle, religijski materijal ili sve one akte koji znače svijesnu i n t e n c i j u b o ž a n s t v a. Ta je intencija upravo ono glavno, bitno ili zajedničko u svima mnogostrukim aktima. M n o g o s t r u k i m a zato, jer nas empirija upućuje da molitva, žrtva i drugi akti sačinjavaju religiju; a baš taj fakat ignoriraju racionalistički filozofi, kad — bez obzira na taj fakat mnogostručnih religijskih akata — hoće da bit religije konstruiraju samo na temelju razuma. Nakon engleskih i francuskih »prosvjetitelja« učio je tako i K a n t. Ideja Boga (po Kantu) leži u praktičnom umu, ona je nužni uvjet za sintezu sreće i moralne dobrote. Zato religijski akti obuhvataju samo moralno dobra djela ili moralne dužnosti, a još nekih religijskih dužnosti (molitve, poštivanja Boga...) i nema. Ovaj »nema« kritički je odlučan: jer ih ima, kako nas empirija i historija uči, ali tu se evo Kant ne obazire na to, i njegov »nema« znači zapravo »ne treba da ih ima« (dakako, po njegovoj nauci, a ne prema faktičnosti). — Rasprava o biti religije mora da se kritički obazre i na druge nazore, napr. da religijska svijest ne znači drugo nego shvaćanje etičkih, noetičkih i estetskih vrednota kao nešto zbiljsko (Windelband), ili da religija nije drugo nego pučka metafizika (Schopenhauer, E. v. Hartmann) i prelaz u metafiziku (Spinoza). Svi ti nazori ne vode računa (kako je već Schleiermacher isticao) o tome, da religija nije tek racionalna invencija, nego da ju sačinjava i kompleks n e r a c i o n a l n i h akata. Specificirani su ovi akti upravo po božanstvu kao svom objektu, a ne po nekim drugim objektima, napr. po relaciji sa čovječanstvom (Comte), sa svemirom (Schleiermacher), sa moralnim idealom (Kant) itd. — Pojmovno određivanje bîti ukloniti će i one nazore, koji drže da religijske akte sačinjava samo fantazija (Spencer, Feuerbach) ili samo čuvstvo straha, ovisnosti itd. Tako će se doći do rezultata da religija obuhvata kompleks r a c i o n a l n i h i n e r a c i o n a l n i h a k a t a k o j i m a j e s u b j e k t u p r a v l j e n n a b o ž a n s t v o.

Kad ovako svoju definiciju opravda, filozofija religije zadržat će se još kod fenomenologije religijskog subjekta, te će (u vezi sa deskriptivnom psihologijom) analizirati bit p o j e d i n i h akata. Za tim će (u vezi s općom eksplikativnom psihologijom) nastojati da g e n e t i č k i protumači religiju — i opet u raspravi s raznim nazorima. Kao rezultat će se ispostaviti, da se religija genetički osniva na razumnoj naravi čovjeka. Šta ga movira k božanstvu? S ovim će pitanjem filozof zaći u metafizičku psihologiju religije.

Na koji način religijski čovjek s h v a ć a božanstvo? Sad je došlo do najvažnijeg pitanja: o r e l i g i j s k o m i n e r e l i g i j s k o m (filozofijskom) shvaćanju božanstva. Nereligijsko je u teodiceji, koja dokaznim ili posrednim putem (kauzalnosti) spoznaje Boga. Da li je i religijsko spoznanje posredno-racionalno ili je neposredno (empiričko, intuitivno)? I oni filozofi (napr. Scheler) koji priznaju racionalni (metafizički) put spoznaje Boga, isključuju taj put ili način spoznaje kod religije. U religijskim aktima kojim zapažamo empirički svijet i moralni zakon, n e p o s r e d n o znamo za Boga. Rješavanje toga pitanja zavisno je od noetike. U njoj je također temelj teodiceje, koja je jedina pozvana da riješi skepsu o e g z i s t e n c i j i Boga i da pojmovno odredi a t r i b u t e Boga (apsolutnost egzistencije, neograničenost, osobnost, ekstramundanost...). Tek iza što je teodiceja utvrdila potpunu spoznaju Boga, postaje otuda moguće da — bez obzira na religijske subjekte ili bez obzira na empiričku religiju — odredimo m e t a f i z i č k u bit religije. [Kad pristupamo Bogu nadnaravne, historijske o b j a v e, onda nam se otvara pogled na novu relaciju čovjeka s Bogom, koja — kao »nadnaravna religija« — nadopunjuje naravnu religiju. Metodički se dakle mora znanstveni aspekt uspinjati od naravne religije k nadnaravnoj.]

77.) Gdje nam je prelaz na t e o l o š k i dio filozofije o religiji?

Filozof hoće da znade kako je religioznost (religijska svijest) fundirana, tj. hoće d a o b r a z l o ž i i l i o p r a v d a f a k a t r e l i g i j e. Pošto smo doznali da taj fakat sačinjavaju kognosci-

tivni, volitivni i emocionalni akti, i pošto je psihološki nesumnjivo da se volitivni i emocionalni akti oslanjaju na kognoscitivne, dobiva problem filozofije religije ovu formu: koji su kognoscitivni akti fundament religijske svijesti? Bez dvojbe oni, kojima shvaćamo objekt religije. Kako shvaćamo? Ovo pitanje o načinu shvaćanja (nota bene, ukoliko je ovo shvaćanje konstitutivni element religijske sfere) postaje najodlučnije za daljnju izgradnju filozofije o religiji.

Na postavljeno pitanje mogući su različni odgovori, — i po njima se razilaze smjerovi i nazori u filozofiji religije. U pitanju je, rekosmo, način religijskog shvaćanja, jer samo po sebi nije isključena mogućnost da religijski objekt shvaćamo i drukčije, ne tek u jedinstvenoj cjelini s drugim — volitivnim i emocionalnim — religijskim aktima. [Teodiceja će pokazati kako znanje o Bogu, objektu religije, može da postoji bez volitivnih akata.] Ostanimo dakle, u sferi religijske svijesti, koja akte shvaćanja ujedinjuje s drugim aktima, pak se pitajmo: jesu li akti shvaćanja ovisni o volitivnim i emocionalnim aktima? Ako i jesu ovisni, da li tako ovisni da su akti shvaćanja nemogući bez volitivnih akata? Nemogući utoliko da izviru u volitivnim aktima i da su u njima fundirani? Afirmativno odgovara iracionalizam (voluntarizam i emocionalizam), koji u svima kognoscitivnim aktima vidi volitivnu i emocionalnu provenienciju. Šta to pobliže znači gledom na shvaćanje religijskog objekta?

Ako mi, po iracionalističkoj pretpostavci, dolazimo u spoznajni kontakt s religijskim objektom na osnovu volitivnih i emocionalnih akata, to znači da se objekt nama upravo po ovim aktima mora očitovati ili objaviti; a to opet znači da je religijski objekt i s obzirom na kognoscitivne akte samo objekt vrednovanja: on je najvišeg počitanja vrijedan, najdostojniji, najsvetiji (»osoba«) i utoliko »Bog«. Kako nam se očituje Bog? To je odlučno pitanje za voluntariste i emocionaliste. Jedni i drugi (Gratry, Scheler, Bergson, Otto i dr.) nemaju drugog izlaza nego da apeliraju na osjećanje Boga (»sens divin«), na mističku intuiciju ili neposredno iskustvo, kojim doduše adekvatno ne upoznajemo Boga (u ontologističkom smislu), nego samo sa neposrednom sigurnošću i evidencijom znademo za Boga kao najviše biće. Upravo ovim predikatom »najviše biće« neposredno se »objavljuje« Bog. On nam se objavljuje i kao apsolutno biće (ens a se) i kao uzročnik svijeta. Kako nam se objavljuje? U samom opažanju svijeta (dakle opet u neposrednom shvaćanju!) »simbolički« nam se očituje božanstvo (Scheler). Kaošto se u jednoj umjetnini neposredno odrazuje njezin umjetnik, ili kako nam opažajna nazočnost stola neposrednom sigurnošću prokazuje stolara, tako u svakoj stvari »opažamo« opreku njezine ograničenosti, nesamostalnosti i prolaznosti. A ta je opreka upravo neograničeno i apsolutno biće, Bog. Kaošto dakle, unutrašnje iskustvo, tako i naše izvanjsko iskustvo neposredno otkriva našem znanju Boga. K Bogu je neposredan »uzlet« (elan, Aufschwung; Gratry, Scheler, Bergson).

Na ovu voluntarističko-emocionalnu filozofiju o religijskom shvaćanju Boga nadovezuju se različni pokušaji opravdanja ili obrazlaganja ove filozofije. Bergson se napr. poziva na kršćansku mistiku, u kojoj da se do savršenstva razvila religijska svijest, a u njoj da je shvaćanje Boga intuitivno. Scheler se oslanja na fenomenološku metodu (Husserlovu), pa uzima religijsku svijest kao iskustvenu pojavu, u kojoj traži bitnost religije: objekt njezin i akte. Kakogod se, međutim, razilaze, zajednički im je stav prema religiji, da religijsko znanje o Bogu interpretiraju kao neposredno znanje, kao empiriju, u kojoj (a ne samo posredovanjem koje!) pronalazimo Boga kao pračinjenicu. S ovom se tezom podudara i ova polemička: ne treba, pa i ne može se dokazivati, tj. posrednim putem doznavati da Bog egzistira; spoznaja Njegove egzistencije i naravi nije rezultat posredno racionalnog mišljenja.

Ova posljednja negacija upravljena je izravno na skolastičku filozofiju, koja (s Aristotelom) traži spoznaju istine o Božjoj egzistenciji i naravi — i to na osnovi iskustva o realnom izvanjskom svijetu, tako da nam ovo iskustvo zajedno s načelnom spoznajom (s načelom uzročnosti) kao spoznajno sredstvo omogućuje izvođenje ili zaključivanje o Bogu. Ako teodiceja može takav put spoznanja opravdati, onda je samo ona filozofija religije kritički održiva, koja i samu religijsku spoznaju Boga, tj. shvaćanje Boga kao religijski akt interpretira u smislu posredno-razumskog znanja. Ako taj akt i nije u formi posrednog (silogističkog) shvaćanja kod svakog religijskog doživljaja, ali on se od filozofske spoznaje bitno ne razlikuje, tj. nije neposredno spoznajni akt. To je stanovište skolastičke filozofije religije.

Sudbina toga stajališta zavisi od pitanja, da li mi egzistenciju i narav Boga upoznajemo neposredno ili posredno. To se pak pitanje rješava ponajprije na području noetike, koja utvrđuje načine spoznanja istine. Mi možemo upoznati istinu na

dva načina: ili tako da nam se ona sama po sebi očituje, tj. da je neposredno evidentna, ili tako da ju upoznajemo po nekoj već poznatoj istini. Neposredno se opet može očitovati ili neki opažajni fakat, ili takva istina koja je poznata po neposrednoj nužnosti. Posredno sigurna je ona istina, koja je zajamčena posredno stečenom evidencijom, tj. takva istina koja je obrazložena u drugoj istini iz koje ju izvodimo. Takva je također istina suda: »Egzistira biće nužno, o sebi, apsolutno.« Mi smo sigurni da je to istina, jer je ona posredno očevidna, tj. jer nam se očituje na osnovu premisâ: u svijetu postoje kontingentna (nenužna) bića, a nemoguće je da samo takva egzistiraju; dakle egzistira i nužno biće. [Zašto je nemoguće? Jer kontingentna su bića od drugoga, ne egzistiraju sama po sebi, ona su po sebi bez ikojeg uzroka = 0; kad bi pak samo takva bića egzistirala, to bi značilo same nule: dakle mora (sad je evidentno izvedena istina!) egzistirati biće o sebi, nezavisno od ikojeg uzroka ili apsolutno. Ono je uzrok svih kontingentnih bića. Šta još o njemu znademo osim ove kauzalne relacije? Putem negacije možemo doznati, koje stvarnosti ne spadaju na bit apsolutnog uzroka. Analogiziranjem prema kontingentnim bićima (upravo prema nama ljudima koliko smo osobe) znademo da je osobno ili razumno-voljno biće; to znademo također iz teleološkog i moralnog dokaza za egzistenciju Boga. Napokon na osnovi idealiziranja (via eminentiae) znamo da je to biće n e o g r a n i č e n o s a v r š e n o, dakle: Bog.]

Nakon što nam je noetika pokazala spoznajne načine (puteve) za sve predmete, teodiceja je to pokazala s obzirom na Boga. Time što je ovaj metafizički put osiguran, postaje opravdana skolastička filozofija religije, koja p o s r e d n u s p o z n a j u B o g a (iako nefilozofski formiranu) smatra kao r e l i g i j s k i a k t, s kojim su povezani religijski doživljaji. Drugim riječima, tko priznaje ili usvaja racionalno metafizičku filozofiju Boga i religije, za toga je eo ipso sigurno da se empirička (subjektivna) religija ontološki osniva na metafizičkoj religiji, a psihološki da se osniva na racionalnoj spoznaji Boga. Filozofsko fundiranje (empiričke) religije stoji u tom slučaju na stajalištu, da objekt religije (Bog) ukoliko je r a c i o n a l n o spoznan, primarno konstituira religijsku svijest. [Ali, i onda kad netko usvaja teološku filozofiju religije, može da metodički od nje apstrahira kad prilazi proučavanju empiričkog fakta religije. Ne samo da može, to čak i mora, jer mora već zbog agnostičkih filozofa pretpostaviti, da sa priznanjem fakta religije nije inkompatibilna negacija metafizike.]

Važno je da pri tom nešto napomenemo. Znanstveno-racionalno znanje o Bogu (u teodiceji) razlikuje se od neznastvenog znanja u (naravnoj) religiji; jer ne možemo reći da je svaki religiozni čovjek filozof, koji o Bogu ima u logičkoj formi (refleksno) izgrađeno znanje. Kaošto fakat (empirički realnih) religija postoji neovisno od filozofijskog izučavanja, tako je i fakat znanja o Bogu fundiran u razumnoj naravi čovjeka i bez filozofijske refleksije (isp. S. th. I q. 2 a. 1 ad 1; ib. q. 93 a. 4 c; S. c. G. III 25, 38). I ovo neznanstveno znanje jest racionalno, ukoliko na temelju ograničenosti svijeta i napose čovjeka uočujemo kauzalnu ovisnost o Bogu (I q. 12 a. 1 c), ili ukoliko nas naravni moralni habitus upućuje na Boga (de Verit. q. 16 a. 1 c). Dakako, ovo je racionalno znanje povezano s iracionalnim (alogičkim) motivima subjektivne (volitivno-emocionalne) sfere, u kojoj izvire težnja za »spasenjem« (Scheler) ili za srećom (I q. 2 a. 1 ad 1). Zato neki kažu da je neznanstveno znanje »intuitivno« ili da o Bogu imademo neposredno (ne iz svijeta izvedeno) religijsko »iskustvo«. Protivno tome nazoru dokazuje se u teodiceji, da religijsko iskustvo nije doduše diskurzivno (refleksno-metafizičko), ali mu Bog nije neposredno nazočan, pa je zato ovo iskustvo fundirano u stvorenju (= svijetu i naravi čovjeka), a kao misaono iskustvo vezano je na iste misaone (racionalne) principe i kategorije, kojima se služi znanstveno znanje o Bogu.

78.) O čemu raspravlja m e t a f i z i č k a f i l o z o f i j a r e l i g i j e?

Njezino je polazno stajalište predmet teodiceje: Bog; i to s obzirom na to da je Bog Stvoritelj čovjeka, tj. da je u relaciji s čovjekom kao svojim stvorom. Polazeći iz teodiceje metafizička filzofija religije interesira se baš za samog čovjeka, tj. pita: *k o j e i s t i n e n u ž n o p r o i z l a z e i z m e t a f i z i č k i u t v r đ e n e r e l a c i j e i z m e đ u B o g a i č o v j e k a — s o b z i r o m n a č o v j e k a i n j e g o v ž i v o t?*

Imajući u vidu da je Bog stvorio čovjeka, koji je razumno-voljni (osobni) stvor, metafizička filozofija religije vidi u tome faktu uključenu istinu da između Boga i čovjeka postoji uzajamna osobna relacija: Bog je dao čovjeku razum da i Njega spozna, dao mu je volju, da i Njega hoće. Tj. Bog je sebe postavio čovjeku kao p r e d m e t n j e g o v a s p o z n a n j a i t e ž e n j a. Na taj je

način Bog čovjeka sebi »privezao« — i baš taj odnošaj zovemo »metafizička religija«. Šta to znači s obzirom na čovjekovo spoznanje Boga kao i s obzirom na teženje? Time što je Bog namijenio čovjeku da Ga spozna, eo ipso daje svakome priliku da ga bilo kojim načinom i prema svojoj sposobnosti »pronađe«. Čovjek naime ne može da s Bogom stupi u osobni kontakt drukčije nego na taj način, d a z n a d e z a B o g a. Kažem »nekako«, jer deduktivno (iz same istine, da čovjek mora doći s Bogom u osobni kontakt) ne možemo biti još načistu, da li čovjek mora upoznati Boga baš na ovaj ili onaj način: da li će Ga upoznati svaki čovjek jednako kao da znade svu teodiceju, ili će Ga upoznati ne doduše filozofski (potpuno i kritički kao u teodiceji), ali ipak posrednim putem, na osnovi razumskog izvođenja iz empirije, ili možda uopće ne pomoću razuma, nego neposrednim (intuitivnim) znanjem, osjećanjem i teženjem. To pitanje zavisi od toga, na koji je način strukturirana naša sposobnost spoznaje: o našoj duševnoj organizaciji zavisi na koji ćemo način Boga upoznati. Ali u p o z n a t i Ga moramo (dok smo s Njime u osobnoj relaciji). — Moramo također da za Bogom t e ž i m o, tj. Bog mora da bude mjerodavan u našim voljnim činima. Ovo se »moranje« logički osniva na metafizičkoj istina, da Bogu ne može biti — s obzirom na čovjekovu narav — sasvim indiferentno na koji će način čovjek sebi slobodno-voljno udesiti svoj život. Moraju, dakle, da budu postavljene od Boga izvjesne granice u voljnom našem djelovanju; ovdje izvire potreba moralnog reda. On je prema tome uključen u metafizičkoj religiji. Time dobiva metafizička religija puni svoj sadržaj: č o v j e k u j e o d B o g a n a m i j e n j e n o, d a v o l i t i v n o a d h e r i r a B o g u.

U ovim općim crtama prikazana metafizička filozofija religije nije drugo nego teodiceja u aplikaciji na čovjeka, ukoliko gledamo na njegovu osobnu narav. Baš s obzirom na ovu i ovakovu, a od Boga stvorenu narav, nastaje »religijski« odnošaj između čovjeka i Boga tj. odnošaj koji je fundiran u Bogu kao osobnom Stvoritelju i u čovjeku kao osobnom stvoru. Kako, dakle, gleda metafizička filozofija religije na svoj predmet, samu religiju? Tako da gleda na metafizički poznatog Boga, a s obzirom na Boga da gleda osobnu narav čovjeka — i otuda se otvara vidik na njihov međusobni odnošaj: religiju. Ako netko hoće da ovo gledište metafizičke filozofije »lokalizira«, slobodno mu je da ga nazove »odozgo«; to je naime utoliko gledište odozgo, što u svom promatranju polazi

od metafizičke spoznaje Boga, a ne gledeći na ljude koliko se u njima svijesno »pojavljuje« religija. Taj fakat religijske svijesti upravo je predmet antropološke filozofije, koja na religiju gleda »odozdo« tj. kako se ona očituje u čovjeku, — ne gledeći na metafiziku Boga i religije.

Metafizika religije omogućila nam je o b j e k t i v n i pojam religije (= metafizički, ne samo empirički realne). Ona znači slobodnu podatnost (Hingabe) ljudskog duha Bogu kao izvoru i svrsi: ordo hominis ad Deum (S. th. II II q. 81 a. 1). Na toj se definiciji — rezultatu metafizičke filozofije — temelji religijska dužnost (= religija kao specijalna krepost) njegovati taj odnošaj p o š t i v a n j e m Boga (ukoliko je naš uzrok i svrha). Kojim aktima? Nabožnost (devotio), molitva i žrtva poglaviti su akti, kojima se iskazuje Bogu reverencija i počast (honor). Kad upoznamo da je Bog naš Stvoritelj i neograničeno Dobro, onda (s obzirom na tu našu relaciju!) nastaje priznanje da Boga moramo poštivati ili da moramo iskazati našu potčinjenost. U toj relaciji leži razlog da moramo preuzeti na sebe sve dužnosti čitavog moralnog zakona (= religija kao generalna krepost). Tako je religija temelj moralnog usavršenja do skladnog osobnog saobraćaja s Bogom, do »prijateljstva« s Bogom ili do ljubavi k Bogu (isp. II II q. 23—27; ib. q. 80 sl.). Kako je vidjeti, metafizika religije — nakon što je pošla od antropologije — ovdje opet nastupa mjesto antropološkom dijelu, koji će raspravljati o religijskoj aktivnosti napose. [Tu se nadovezuje i askeza ili naputak za usavršivanje religijskog života do svetosti, kojoj je osnovica ljubav k Bogu (mistika).]

Time se razbistrilo pitanje predmeta i metode u filozofiji religije. Njezin »materijalni predmet« jest religije kao psihološko-historijski fakat. Utoliko je filozofija religije upućena na psihologiju i historiju religije; na tom se području filozof mora najprije orijentirati. Sakupljena data u sferi religijskog života filozof promatra sa specifično svojim zadatkom: pronaći u religijskim pojavama bitno, ono što nužno konstituira religijsku relaciju. Iza toga se nameće drugi zadatak: na kakav se objekt odnosi religijska aktivnost? Najprije će, dakle, filozof uzeti u obzir religijski subjekt, a onda religijski objekt. Jedan i drugi aspekt vodi kritičkom ocjenjivanju različnih nazora. Metodički će se i ova kritika ravnati prema pitanju: da li je moguće znati za Boga (= objekt religije) iracionalno (= bez diskurzivne spoznaje), i da li je diskurzivno znanje nemoguće? Kod odgovora na to pitanje vidjeti će se da je

opravdano da se filozofija religije osloni na metafiziku; svoj pogled »odozdo« (na empiriju religije) pomaknuti će na gledište »odozgo« (na metafiziku religije).

Metafizička filozofija religije (kao dedukcija iz teodiceje) ima, rekosmo, za svoj predmet metafizičku religiju, kojoj je Bog terminus a quo, a čovjek terminus ad quem (= stajalište »odozgo«). Antropološka filozofija religije ima za svoj predmet empirički fakat religije, kod koje je čovjek terminus a quo, a Bog terminus ad quem (= stajalište »odozdo«). Tamo je Bog ishodna tačka promatranja, a ovdje je čovjek. Precizirali smo prvotni zadatak antropološke filozofije o religiji: ona određuje bit religije kao doživljajne (svijesne) pojave. Konstitutivne elemente u religiji određuje psihologijskim putem (i historijskim), tj. empirijska filozofija religije otpočima kao psihologija, koja hoće da eruira sve aktivne komponente u religijskom kompleksu, i da pokaže njihovu psihogenetsku povezanost. Na ovaj se psihologijski zadatak nadovezuje noetičko-metafizički aspekt utoliko, što uzima zasebno kognoscitivnu intenciju, i hoće da ispita njezinu objektivnu opravdanost. Ovaj aspekt stoji pred pitanjem: da li je objekt religije (»Bog«) realno egzistentan, i šta je on po realnoj svojoj biti? Ovo promatranje ima da upotpuni psihološki nalaz o samoj naravi kognoscitivne intencije — i na tome se mjestu sintetizira antropološka filozofija religije s metafizičkom.

U ovom problemskom kompleksu obuhvata filozofija fakat religije gledom na njegovu bitnost; a pošto ovu bitnost konstituira relacija s Bogom kao specifično doživljajnim objektom, zato treba da filozofija (u teodiceji) ispita realnu istinitost tog objekta, tj. njegovu egzistenciju i bit. Tako će se ispostaviti metafizička fundiranost religioznog fakta. — Na ovu se sistematiku logički nadovezuje daljnja problemska kompozicija. U obzir će doći religioznost ukoliko je individualno diferencirana. Fakat religiozne mnogostručnosti postaje tako jedan novi problem za filozofiju. [Čini se da fakat religijske individuacije oduzima religiji objektivnu istinitost; ali taj privid oboren je već u metafizici religije.] Religioznost se očituje kao individualno shvaćanje dužnosti prema Bogu, a ovaj individualni aspekt (»odozdo«) dobiva svoj objektivni korelativ utoliko, što nas metafizika religije upoznaje s naravnim zakonom religijski moralnog reda (»odozgo«). Tu se ponovno pokazuje sinteza antropološke i teološke filozofije o religiji.

RELIGIJA SA GLEDIŠTA FILOZOFIJE I (KRŠĆANSKE) TEOLOGIJE

79.) Kao historijski fenomen, spada religija, dakako, u historijsku znanost; ona će ispitati prvi historijski početak religije i postanak raznih njezinih oblika u historiji (pak će ove oblike svesti na karakteristične grupacije).

Kao psihički fenomen izučavati će religiju psihologijska znanost, koja hoće da religiju empirički objasni i genetički protumači. Određivajući funkcionalnu stranu religije, psihologija ustanovljuje — proti različnim teorijama, a u skladu s historijom — da religiju konstituira također uvid (»intuicija«) u mnoge r e l a c i j e s b o ž a n s t v o m, i taj uvid da je uvijek skopčan s etičkim držanjem, tj. da je u biti svake upravljenosti k božanstvu sadržana etička svijest ovisnosti od božanstva. Osim ovog uvida u e t i č k u relaciju obuhvata religija, rekosmo, i uvid u mnoge druge relacije, po kojima se božanstvo očituje kao u z r o k svijeta i ljudskog života, kao i z b a v i t e l j od životnih zala, kao r e d a t e l j svemira itd. Sve su ove relacije fundirane u činjenicama svijeta i života (na pr. u moralnoj obligaciji, u promjenljivosti svijeta...), pa zato ljudi dolaze do uvida u te relacije upravo po tome, što uočuju njihovu fundiranost u životu i svijetu. Ovo uočenje (uvid) još ne znači diskurzivnu logičku spoznaju; ali se od nje bitno ne razlikuje, jer (iako bez silogističke forme) znači shvaćanje relacije s božanstvom posrednim putem, tj. na temelju činjenica u svijetu i životu, — a ovim putem ide i diskurzivna (silogistička) spoznaja. Osim toga, jednako se »intuitivni« kao i diskurzivni uvid u relacije s božanstvom služi logičkim kategorijama (uzroka, osobe, dobrote...). U g e n e t i č k i - e k s p l i k a t i v n o m svome zadatku psihologija religije objašnjavati će problem psihičkog postanka religije uopće, kao i njezine individualne diferencijacije. U ovu problematiku spadaju i teorije sa metodički neispravnim stajalištem, da se bit religije mora određivati nakon pretpostavke o njezinu postanku.

*

Religijska znanost obuhvata, osim teologije, dva jasno (već po Troeltschu i Wundtu) razgraničenja područja: filozofiju i psihologiju religije. Dok se psihologijski stav odnosi na religijsko iskustvo, s namjerom da ga (analitički) karakterizira i svede na empirički (subjektivni) pojam religije, a osim toga da ovako (fenomenski) određenu činjenicu religije protumači po uvjetima njezine pravilnosti, filozofijski aspekt smjera na objektivni pojam religije, — ne u tome smislu, da pita za doživljajne načine kojima individualni religijski subjekti smatraju svoju religiju istinitom, nego da ispita realnu opravdanost religijske relacije s Bogom. Filozofija će otpočeti kod religije kao iskustvene činjenice, ali će i utjecati na eksplikativnu psihologiju. Taj će se utjecaj proširiti nakon što filozofiranju pristupi teologija (kako su isticali Lindworsky, Wunderle i dr.). Pri tome dodiru s teologijom treba pomno razgraničiti teologijski aspekt od filozofije u jednu, i psihologije u drugu ruku. Time se ukazuje kritički neodrživo (Wobberminovo) psihologiziranje teologije (dogmatike), kao i (Wundtovo) genetičko, historijski evolutivno tumačenje svake religije. Ne samo teologija, već i sama filozofija religije pruža nam kritičku bazu i proti pozitivističkoj (Comteovoj) teoriji o nereligijskoj provenienciji religije. Neprestano u vezi s filozofijom rješavati će psihologija religije pojedinačne probleme, na pr. nesvijesnoga (također kod Freuda), konverzije (Starbuck) itd. Na ovako proširenі problemski kompleks nadovezati će i kritičko rješavanje problema individuacije.

Različne psihološke teorije upravo su utoliko jednostrane, što izvjesnu (subjektivnu) komponentu religije — u kojoj se religija očituje individualizirana — uzimlju ekskluzivno kao bitnu karakteristiku religije. Samo tako je bilo moguće da se zbog nekih religijskih aberacija proglasuje religiju uopće kao svetu bolest (Heraklit) i psihopatski temperament (James); da se zbog nekih antropomorfnih pojava generalizira religiju kao konzervativno srce (Ziegler) i utjelovljene želje (Fuerbach); da ju se zbog metafizičke usmjerenosti smatra kao fantaziju o transcendentnom svijetu (Wundt, Paulsen) i hipertrofiju kauzalnog nagona (Simmel). K tome još pridolazi i to, da neki psiholozi (Ritschl, Girgensohn) zbog teoloških (protestantskih) predrasuda uopće zabacuju fakat naravne religije, priznavajući samo »pozitivnu« religiju. Kad se proti ovima utvrdi činjenica naravne religije, nastaje pitanje: u kojem »dijelu« čovjekove naravi (duševnosti) izvire religija? S odgovorom na to pitanje razilaze se razne teorije (emocionalnog vrednovanja, eudaimonizma, voluntarizma...). Sve one idu uglavnom za tim da religiju iracionaliziraju, i da tako njezin objekt subjektiviraju; na temelju psihološke pretpostavke izvode noetičku teoriju (imanencije). Otuda se filozofu nameće zadatak, da individualne religijske oblike odvoji od svih komponenata koje bitno konstituiraju religiju. Jer individuacija se, dakako, razvija na osnovu zajedničkih, bitnih elemenata. U tome dakle sastoji komparativno psihologijski zadatak, da induktivnim putem dođe do definicije religije. [Rješavanje toga zadatka mjerodavno je upravo i za rješavanje problema individuacije, pa zato se ovo rješavanje metodički ne smije oslanjati na izvjesnu pretpostavljenu, iz filozofije religije ili (teologije) pozajmljenu definiciju religije. Samo na pojedinim i napose uočenim konstitutivnim komponentama religijskog subjekta moguće je otkrivati individualne momente, — a zato treba u tu svrhu najprije doći do takvih komponenata, i to doći baš putem komparativnog rastavljanja bitnih momenata od individualnih. Tek nakon što je provedeno ovakovo razgraničenje, pristupiti je pitanju o izvorima individuacije.]

Potpuno ireligiozan ili (u negativno teoretskom smislu) potpuno ateističan bio bi onaj, tko ne bi baš nikojeg pojma imao o božanstvu. Taj pojam dakle bitno konstituira religiju. Dakako, i taj pojam može da bude vrlo različan, jer »božanstvo« — u značenju nadčovječnog i transmundanog bića, od koga zavisi sve zbivanje — nalazi se ipak i u krivoboštvu, mnogoboštvu, pa donekle i u panteizirajućem (budhističkom) shvaćanju. Osim ovog u najširem opsegu definiranog pojma religije (a to je priznanje »božanstva«) imademo uži pojam, kod koga je objekt religije (božanstvo) racionalno definiran kao i Bog, tj. kao osobno biće, koje je neograničeno savršeno, i od koga je čovjek ovisan kao od svog uzroka i životne svrhe. Nakon što će psiholog genetički osvijetliti i ovu racionalnu religiju, moći ćemo s punim pravom — suprotno pretpostavci da je religija abnormalna pojava — ustvrditi, da je ireligioznost abnormalna. Osim toga, čim je u sastav religije ušao navedeni pojam Boga, postaje religija svijest podređenosti (potčinjenosti) Bogu. Psiholog ima da pokaže i protumači fakat ovako definirane religije. Kad filozofija religije (pomoću teodiceje)

dođe do objektivnog pojma religije — a to je ovisnost čovjekova života o Bogu —, onda je navedena subjektivna religija korelat objektivne religije: svijesna potčinjenost osniva se na životnoj ovisnosti. Na taj način pruža psihologija religije dokaznu potporu filozofiji religije. [U objektivno ili filozofijski fundiranom pojmu subjektivne religije (= svijesne podređenosti Bogu) dobiva psiholog metodičku podlogu za analiziranje religijske svijesti i s obzirom na individuaciju.]

Dok je psihologija imala u vidu subjekt religije, njezin objekt (božanstvo) postaje zasebni predmet metafizičkog izučavanja u teodiceji; ona ide za tim da opravda istinitost religije ukoliko je upravljena na metafizičku zbiljnost božanstva, i da dokaže za božanstvo da je po svojoj naravi osobno (Bog). Na teodiceju nadovezuje metafizička filozofija religije, sa zadatkom da pokaže metafizičku objektivnost religije ili njezinu fundaciju u Bogu. U najširem smislu »filozofija religije« obuhvata antropologiju religije i metafizičku teologiju (= teodiceju i metafizičku filozofiju religije). Teodiceja, znamo, ide za tim da utvrdi istinu o Bogu; rezultat (skolastične) teodiceje jest racionalno priznanje Boga. Sasvim drukčije ćemo definirati religijsko priznanje (Anerkenung) Boga: religija je, naime, volitivno priznanje Boga (ili bar božanstva). »Bog« je za teodiceju upitnik, postavljeni zadatak, a kod religije je pretpostavljena činjenica. Utoliko pretpostavljena, što je znanje o Bogu doživljajna komponenta, od koje zavisi volitivna intencija Boga. Teodiceja nas dovodi samo do znanja o Bogu i ništa više, dok religiju konstituira volitivni činilac. Osim toga, drukčije je filozofsko znanje (teodiceje) nego religijsko, a i predmet toga znanja ne mora da je istovetan kod filozofije i religije. Teodiceja dolazi do sigurne spoznaje o Bogu putem diskurzivnog spoznanja ili silogističkog postupka, koji iz empiričkih činjenica izvodi egzistenciju i narav Boga; religijsko pak znanje može da uočuje svezu empiričkih činjenica s Bogom intuitivno (relativnim opažanjem). A što se tiče spoznajnog objekta, teodiceja ga jasno određuje kao »Boga«, tj. kao apsolutno biće, koje je osobne naravi i neistovetno sa svijetom. [Da egzistira apsolutno ili nerelativno, izvodi se iz kozmoloških argumenata; a da je osobne naravi, izvodi se iz teleološkog i moralnog argumenta, i po analogiji s čistim savršenostima kod čovjeka. Proti monizmu dokazuje se ekstramundanost Boga.] Kod religije ne samo da se ne mora nalaziti filozofski pojam Boga, nego ne mora da bude ni izrazito određeni pojam Boga, već je dostatno da religiju konstituira pojam »božanstva«, tj. nečega što je »iznad« svijeta i ljudskog života kao najvrjednije, najviše, izvorno, čemu je iskustvena zbiljnost potčinjena. U takvom shvaćanju religijskog objekta (apsolutnoga, božanstva) još se ne nalaze sva ona obilježja, koja sačinjavaju definiciju »Boga«. Teodiceja hoće da nam dade takvu definiciju i da opravda realnost njezina objekta, dok religija ne ide za definiranjem (spoznajom), nego za životnom primjenom ideje božanstva (Boga).

[U knjizi »Temelji filozofije« na str. 207, redak 8. odozgo: teodiceja ili metafizička filozofija »o religiji« treba ispraviti »o Bogu«. — Na str. 209. kaže se da je izraz »Bog« višeznačan, dok smo ovdje objašnjavali jedinstvenost pojmovnog objekta »Bog«, za razliku od višeznačnog izraza »božanstvo«. Na citiranom mjestu (u Temeljima filozofije) imali smo u vidu subjektivne različnosti shvaćanja o Bogu, a sad raspravljamo o »Bogu« u objektivnom smislu, tj. obzirom na ona bitna određenja, kojima se ovaj objekt religije (Bog) razlikuje od svakog drugog objekta. Objektivna određenja (svojstva Božja) poimamo analogno, napr. kad Bogu pripisujemo da je živ, svijestan, razuman..., mi sa svakim tim izrazom pojmovno shvaćamo jedno značenje, koje se uzbiljeno nalazi u stvorovima i u Bogu, ali u Bogu na sasvim drugi način. Objektivna značenja tih izraza (objektivna određenja, bitna svojstva) prenosimo na Boga nakon što smo ih upoznali kod stvorova (u iskustvenom svijetu) — upravo zato, jer su to »stvorovi« ili učinci, koji su po svojim savršenostima eminentno u Bogu kao uzroku. Za odnošaj filozofije i religije isp. 1. sv. 147 sl.]

Vrijednost i potreba teodiceje, kako znamo, sastoji u tome da racionalno fundira religiju, tj. da znanstveno utvrdi realnost Boga (kao objekta religije), i time opravda teističku religiju. Po teodiceji imamo garanciju da religija nije samo subjektivna tvorevina, i da nije samo iracionalno motivirana. Filozof ima scientifički interes, koji ne mora da ga religijski formira u volitivnoj sferi. Ne mora, ali može, jer filozofska spoznaja Boga (otstranivši skepsu) može da bude subjektivni temelj religijskog života; bez filozofski racionalnog temelja može se taj život, rekosmo, osnivati na intuitivnoj spoznaji, kao i na drugim uvjetima spoznanja (odgoju, društvu, zanimanju, sklonostima...). Ja na pr. mogu, kad vidim slijepca, da intuitivno reagiram u religijskom smislu time, što mislim na vid kao na veliki dar prirode, a ovako savršeni dar prirode da nije moguć bez Stvoritelja i Darovatelja — kome treba da sam

duboko zahvalan. Ili na pr. kad se ujutro probudim, pomišljam da ulazim u novi dan života, i time da se za jedan dan opet primičem koncu života, a ta me misao potakne na pitanje o smislu moga opstanka, zatim na svijest o dobrima koja sam imao u životu i na očekivanje sa skrušenom molbom da ću iza smrti duhovno sretan oživjeti. Kad vidim nepravde u svijetu, vjerujem da postoji Božja pravda, koja mora da satre, makar u drugom životu, zlotvore, izrabljivače i tlačitelje sirotinjskog svijeta, i znam da se Bogu za ljubav moram boriti proti nepravdama. U svima navedenim religijskim doživljajima došlo je do svijesne upravljenosti k Bogu na taj način, da sam u vezi s nekom iskustvenom činjenicom (opaženim slijepcem, osvitom novoga dana, nepravdama) intuitivno postao svijestan relacije s Bogom — i volitivno pri tom reagirao.

[Ispitivati individualne uvjete za religiozni život znači, prema tome, ne samo potražiti uvjete od kojih ovisi suđenje uopće, htijenje uopće, čuvstvovanje uopće, nego baš one uvjete od kojih zavisi upravo religijsko suđenje itd. Tj., kod istraživanja individualne formacije religijskog života treba uzeti u obzir i pojedine funkcije i psihičku cjelovitost na temelju relacije s Bogom, jer hoćemo da pronađemo uvjete za individualno subjektiviranje baš ove relacije. Nadnaravna relacija može također da dođe u obzir, ali (po mojem mišljenju) tek nakon teološke dogmatike i moralke: psihologija religije ne može da obuhvati i nadnaravne akte (ako stojimo na gledištu, da nadnaravna religija nije razvojni nastavak naravne religije!), dok ih nije odredila dogmatika i moralka. To će reći, psihologija spajanja naravne religije s nadnaravnom sistematski bi spadala u teologijsku znanost, a ne u filozofijsku.]

80.) Kad određujemo granice filozofiji religije, nameće nam se pitanje o njezinu snošaju s kršćanskom teologijom, koliko je njezin predmet objavljena ili nadnaravna religija. Koji je kršćansko-teološki pojam religije? Da odgovorimo, fiksirajmo ponovno filozofski pojam religije.

Sa filozofskog gledišta objasnili smo dvostruki pojam religije: metafizički i empirički. Metafizički pojam religije dobivamo na osnovi teodiceje, koja nas dovodi k rezultatu da egzistira Bog-Stvoritelj. Ova relacija čovjekove ovisnosti o Bogu, promatrana s naročitim obzirom na čovjekovu razumsku narav, znači »metafizičku religiju«; ona je predmet metafizičke filozofije o religiji. Njezina je izlazna tačka Bog-Stvoritelj; i to je gledište »odozgo«,

koje se na empiričku činjenicu religije i ne obazire. — Naprotiv, antropološki religijska filozofija ne obazire se u izlaznoj svojoj točci na metafiziku, nego samo na individualno (u pojedincu i historiji) različitu pojavu religije. Empirički fakat religije u čovjeku postaje uporište za antropološku (»odozdo«) filozofiju religije. Ona se najprije pita: šta su te različne pojave u svojoj bitnosti? Ako filozof u empiričkoj bitnosti religije pronađe racionalnu relaciju s Bogom, nameće mu se drugo pitanje: da li je ta relacija tek subjektivno motivirana, ili je ona fundirana u realnoj egzistenciji Boga — i kako to znademo?

U metafizičkom pojmu religije primarni je aspekt Bog, a sekundarni čovjek; u empiričkom je pojmu obratno. Obe grane u filozofiji religije čine naučnu sintezu o jednoj i to »naravnoj« religiji, koja se osniva u osobnom Bogu-Stvoritelju i u razumnoj naravi čovjeka. Koje dužnosti prema Bogu proizlaze za čovjeka u okviru religijskog odnošaja? Na ovo pitanje odgovara Stvoritelj razumne naravi »glasom« same naravi, a to je naravni moralni zakon. Čitava duhovna sfera (kognoscitivna, emocionalna i volitivna) upućena je na Boga, a primarni faktor ove psihičke upućenosti (Hinordnung) jest znanje o Bogu. Kritičko opravdanje toga znanja jest (racionalno) filozofijsko. Na čitavom tome području nema ni traga o nekom religijskom odnošaju, koji bi Bog specijalnim jednim načinom statuirao iznad (vrhu) onoga, što je obuhvaćeno okvirom naravne religije. Na području filozofije nije doduše isključena mogućnost takve jedne »nadnaravne« religije, koja bi se osnivala na pozitivnoj, historijski nam poznatoj »objavi« Boga. Da li uistinu postoji nadnaravna religija, to je pitanje kojim kršćanska teologija opravdava (u apologetici) reson svog opstanka. U teologiji je, dakle, pojam nadnaravne religije i ova nadnaravno »teologijska« religija obuhvata snošaj čovjeka s Bogom na osnovi objave, kojoj čovjek vjeruje radi auktoriteta Boga-Objavitelja.

Na jednoj je dakle strani »filozofska« ili naravna (metafizička i empirička) religija, s racionalnim ili naravno teološkim Bogom-Stvoriteljem, na drugoj pak »nadnaravno teološka« religija, s historijskim Bogom-Objaviteljem. Na jednoj strani znanje o Bogu, na drugoj vjerovanje; na jednoj dužnosti prema Bogu po naravnom moralnom zakonu, na drugoj po objavi. Time je jasno razgraničena filozofija i teologija religije: svaka ima posebni svoj objekt (naravnu i nadnaravnu religiju) i zasebni način istraživanja. Oba

su naučna područja utoliko koordinirana. Filozof ima pred sobom historijsku i psihološku pojavu religije, pa se u okviru empiričke ove činjenice pita: šta je ona po svojoj bitnosti i na čemu se osniva ili gdje je njezin ontički izvor? Ovo pitanje navodi filozofa na pitanje: možemo li racionalnim putem doznati da realno egzistira objekt religije, i kako to doznajemo? Sad je filozof postao metafizičar, kome je rezultat racionalnog istraživanja teodiceje ili »naravna teologija«. On postaje metafizičko-religijski filozof time, što u oslonu na teodiceju promatra čovječju r a z u m n u n a r a v kao fundament snošaja s Bogom Stvoriteljem. Upravo s obzirom na ovu i ovakovu narav postavio je Bog čovjeku konačnu ili najvišu životnu svrhu (summum bonum). Apsolutna vrijednost Bogom postavljene svrhe ne može biti drugdje nego u Bogu. Razumna čovječja narav, upravljena ili određena u smjeru prema Bogu-Svrsi, mjerodavna je ili normativna za moralno diferenciranje čovječjih (voljnih) čina u dobre i zle. Pošto su »dobri« ili apsolutnoj svrsi odgovarajući čini nužni uvjet za polučenje svrhe, zato su oni voljom Božjom čovjeku naloženi ili obligacijom određeni. Po ovom moralnom ili finalno-obligatornom snošaju s Bogom čovjek je vlastitom svojom razumnom naravi kadar da religiozno živi ili da ima »naravnu religiju«. Ta je, dakle, religija metafizički potpuno fundirana, a kao empirički fakat nesumnjivo postoji u raznim historijskim oblicima. Razum je, prema tome, sasvim kompetentan da se bavi istraživanjem naravne religije. A k o osim ove religije postoji i jedna »nadnaravna« religija, koja je fundirana samo u slobodnoj volji Božjoj (ne u razumskoj našoj naravi), onda će takva religija i za filozofa, koji je nota bene siguran da takva (nadnaravna) religija zaista postoji, nesumnjivo biti mjerodavna i za proučavanje naravne religije. Ali otkuda je filozof siguran? Znamo da kršćanstvo (kao historijski fakat) sebi vindicira pravo na opstanak kao nadnaravna od Boga po Kristu »objavljena« religija. Da je uistinu tako, možemo doznati samo historijskim putem (i na osnovi filozofijske istine da postoji Bog). Ovim se putem kreće »nadnaravna« teologija, koja najprije istražuje historijsku istinu nadnaravne religije, tj. sam fakat historijske »objave« Boga, a zatim ispituje sadržaj i smisao objave. Nadnaravna religija (snošaj čovjeka s Bogom na osnovi historijske »objave«) predmet je, dakle, teološkog istraživanja koje ima svoj, teološki pojam religije. Teologija čini zasebno naučno područje, jer je njezin predmet Bog-Objavitelj, koji nije predmet filozofskog spoznanja. Njezin je put

k Bogu »objava«, a ne svijet; njezino je uporište sigurnosti Božji auktoritet, a ne razum; zato je njezino znanje o Bogu »vjersko«, ne razumom stečeno; nadnaravna svrha čovjeka postizava se ne samo naravno dobrim djelima nego nadnaravnim djelima »milosti« Božje.

[Kašto je narav »praeambulum« za milost, tako je naravna religija praeambulum za objavu. Filozofija religije obuhvata praeambula fidei; isp. S. th. I q. 2 a. 2 ad 2; ib. q. 111 a. 1 ad 1; I II q. 4 a. 1 c; II II q. 1 a. 4 ad 2; ib. q. 2 a. 10; ib. q. 6 a. 1 c; in lib. Boeth. de Trin. q. 2 a. 3 c.]

81.) Neki (R o s e n m ö l l e r) drže da filozof sam po sebi, samo razumskim putem, ne može ništa da znade o religiji (ni šta je ona, ni koji joj je izvor): jer n e m a n i k o j e r e l i g i j e o s i m n a d n a r a v n e (o b j a v l j e n e, k r š ć a n s k e.) Čim filozof pretpostavi samu mogućnost nadnaravne religije kao jedine pozitivno (voljom Božjom) određene, i stoga jedino »prave« religije, eo ipso mora priznati da je osim ove svaka druga samo »pseudo-religija«. Zato je nadnaravno (= teološki »odozgo«!) stanovište jedino kompetentno da govori o religiji, a filozof može da ispituje kako je naša duša »naturaliter christiana«, tj. može da pokazuje kako se u našem duhovnom životu očituje upravljenost k Bogu. Filozofija religije postaje »ancilla theologiae« u tom smislu, da mora teologiju priznati kao jedino kompetentnu nauku o religiji, upravo samo o nadnaravnoj religiji, kojoj filozofija traži neke »naravne« dispozicije.

Dovoljno je proti tome nazoru upozoriti na psihološki i historijski fakat religijâ, koje postoje sve kad i ne bi postojala nadnaravna religija. Ne može se naime ustvrditi da ne živi religiozno onaj, tko razumski priznaje Boga i živi po moralnom zakonu. Ako i jest nadnaravna religija jedina prava, Bogom određena religija, otuda ne slijedi da nikako ne postoji naravna — i to »prava« — religija, koja je upravo naravna podloga za nadnaravnu religiju. Za filozofa koji još nije siguran da je nadnaravna religija opravdana ili historijski osnovana, tj. koji još nije postao i teolog, ne bi ni moguće bilo (po Rosenmölleru) išta govoriti o religiji; a znamo da postoje razne religijske filozofije, pa je već iz toga polemičkog razloga opravdano filozofiranje o religiji bez teološke pretpostavke.

Ali, kad kažemo da teologija nije nužno ishodište za filozofiju religije, time ne odbacujemo svaku sintezu među njima. To

je stajalište zastupala skolastička filozofija od Augustina do danas, iako se filozofija religije kao zasebna nauka nije sistematski razvila. Na području etike (to je već više put isticano) vidimo kod sv. Tome — koji je jasno razgraničio filozofiju i teologiju — da nadnaravno gledište spaja s filozofiranjem o čovjeku. U Augustinskom smjeru skolastike, dakako, ima slučajeva gdje se à outrance ističe nadnaravno gledište, tako da se time oslabljuje razumska sigurnost o Bogu (i religiji). Nema sumnje da mi razumom malo spoznajemo bit Božju, ali je opet neistina da ju nikako ne spoznajemo. Razum je, recimo, kao jedno oko, kojim u nekim kozmičkim činjenicama kao u zrcalu vidimo Boga; naša osobna narav jest najjasniji odraz naravi Božje. S ovim jednim razumskim okom čovjek raspoznaje Boga po »stepenici« svega stvorenja. Druga je »stepenica« Krist i Njegova »objava«, u kojoj okom »vjere« raspoznajemo narav Božju (i nadnaravnu religiju). Najprije Ga upoznajemo po »analogiji bića«, a onda po »analogiji vjere«; najprije Ga upoznajemo prema onome što je od Njega stvoreno, tj. spoznajemo Ga kao Stvoritelja osobne naravi, a pri tom znamo da je Njegova narav ipak sasvim drukčija od stvorenih osobnih naravi, a zatim Ga spoznajemo po Kristovoj objavi, ali opet samo koliko je »vjerovanju« pristupačno. Za skolastičkog filozofa, koji eo ipso nije agnostik, tj. koji ne tvrdi da je Bog razumu nespoznatljiv, postoji naravna religija kao objekt zasebne nauke. [Unutar ove nauke otvoreno je pitanje, da li je naše znanje o Bogu ne samo diskurzivno — jer to priznaju svi skolastici — nego i »intuitivno«.] Skolastički filozof ukoliko je kršćanin, čak i teolog, dakle ukoliko uzima da je objavljena religija nesumnjivo opravdana, može da i u vidu ove religije promatra snošaj čovjeka s Bogom; on sad gleda na čovjeka, recimo, sub specie naturae supernaturatae. K r š ć a n s k a filozofija religije svakako će najprije polazati napred navedenim (empiričkim i metafizičkim putem), a onda će čovjeka razmotriti u svijetlu nadnaravne religije; njezin će objekt biti religiozni i nadnaravno vjerski čovjek zajedno. Takva će filozofija potražiti s v e r e l a c i j e i z m e đ u n a r a v n e i n a d n a r a v n e r e l i g i j e. Naravnu će religiju definirati po njezinoj biti i metafizički će ju opravdati, a opravdanje nadnaravne religije prepustiti će teologiji (apologetici), iz koje će uzeti d o g m a t s k u n a u k u (»dogmatski« ili nadnaravni pojam religije) k a o o s n o v i c u s i n t e z e s n a r a v n o m r e l i g i j o m. Metodički se tako otvara dvostruki vidik na sistematsku izgradnju filozofije o

religiji: 1) Bog kao naravni i nadnaravni objekt religije, tj. kao izvor naravnog i nadnaravnog finalnog poretka za čovjeka, i 2.) čovjek kao naravni i nadnaravni subjekt religije.

Time je određen okvir za naučno promatranja religije, ako filozofski i teološki aspekt uzmemo kao zajednički izvor proučavanja. Opravdanje za ovu sintezu nalazi se u činjenici, da osim naravne postoji nadnaravna religija, koja naravnu nadopunjuje. Linija filozofije religije produžuje se tako u teologiju, koliko iz nje uzima elemente za organsku nadogradnju naravne religije s nadnaravnom. Time je, dakle, riješeno pitanje o b j e k t i v n o n a u č n e r e l a c i j e između filozofijske religije i teologije.

[Od toga je pak pitanja različno pitanje s u b j e k t i v n e veze između filozofiranja o Bogu (i o religiji) i vjerskog ili nadnaravno-duševnog stava prema Bogu. Da kršćansko-vjerski život može utjecati i da zaista utječe na filozofiranje, jasno je onome tko uviđa da je filozofiranje ovisno već od naravno moralnog života. Nije to »dogmatska« tvrdnja, nego duboka psihološka istina, koju je spoznao Platon i drugi filozofi. Uronjen u osjetilna dobra, kad je čovjek otpao od veze s apsolutnim svojim dobrom u Bogu, razumljivo je da »oslijepi« za Boga; moralna zloća onesposobljuje čovjeka da smireno, pažljivo i objektivno traži istinu o Bogu. Nasuprot, težnja za istinom, nesavladana moralnom zloćom, otvara razumsko »gledanje« Boga. Koliko je takovo gledanje jasnije i potpunije, kad je inspirirano nadnaravnom ljubavi prema Bogu: onom ljubavi kod koje nestaje svaka sjetilna zapreka na putu k Bogu! Kršćanski dakle filozof, u tom smislu »kršćanski« da vjerskim životom prodahnut filozofira o religiji, spojio je u sebi razum i »milost«: dva krila, koja mu je Bog dao za uspon k Sebi.]

U suvremenoj filozofiji religije najaktuelnije i od osnovne je važnosti pitanje metodičke orijentacije. Pred dva decenija počelo se i sa katoličke strane naglašavati empirijsko ishodište. Prije toga prilazilo se je problemu religije (uglavnom) od teodiceje, od filozofije o Bogu. Iz filozofijske (metafizičke) istine da postoji osobni Stvoritelj čovjeka, apodiktički je slijedila istina da između čovjeka i njegova Stvoritelja postoji veza, nazvana »religija«. Filozofski razum uviđa (deduktivno, iz teodiceje) da čovjek ima izvjesnih dužnosti prema Bogu-Stvoritelju. Na taj je način metafizičko opravdanje religije prethodilo empirijskoj metodi izučavanja. Najnoviji metodički stav prema religiji polazi upravo od empirije, tj. najprije gleda na religiju kao na fakat psihologije i historije. Na

osnovi doživljajno opaženih i historijskih podataka nastoji da analitički eruira konstitutivne elemente religije. Kad je ovim putem upoznala bit religije, filozofija religije ide za njezinim opravdanjem, tj. nastoji da fakat religije (relacije s Bogom) fundira u realnom njezinom objektu (Bogu). Kod ovog svog zadatka prelazi filozofija religije iz empirijskog stava u metafizički.

Bilješka.

1.) Gledati na religiju koliko je pojava duševnog života, znači gledati ju »odozdo« i pitati: šta čovjek misli o svojim životnim dužnostima prema Bogu? Ali, šta čovjek o tima dužnostima misli, nije mjerodavno; to nije prava religija. Šta kaže Bog o religijskim dužnostima čovjeka? Na religiju treba gledati sa strane Boga (»odozgo«), nota bene ukoliko se Bog objavio; tj. samo je teološki (dogmatski) stav mjerodavan za izučavanje religije. Jer samo po objavi doznajemo kako je Bog de facto (svojom voljom) dredio čovjeku religiozni život. Filozof može da gleda na religiju samo sa strane čovjeka, utoliko što ispituje duševne dispozicije za objavljenu religiju. Ovo gledište zastupa Rosenmöller.

Metodičko njegovo gledište, po kome je teologija ekskluzivno kompetentna da naučno govori o religiji, osniva se na pretpostavci, da je samo objavljena religija — objekt teološke nauke — prava ili jedina religija, dok svaka druga nekršćanska ili neobjavljena religija zapravo i nije religija. Time, dakle, što u bit religije stavlja njezinu objavljenost, Rosenmöller drži da o religiji može jedino teolog raspravljati, jer samo u njegovu kompetenciju spada Božja objava po Kristu. Filozofija nema samostalne svoje funkcije, ona je od teologije ovisna tako da se mora po njoj ravnati i na nju se oslanjati, pošto nema svog objekta neovisno od teologije. Filozofija će neki rezon zadržati, ali taj je podređen teologiji. Ovaj svoj stav obrazlaže Rosenmöller time, što je za bit religije mjerodavna volja Božja, a iz historije znamo da je Bog odredio ljudima da živu po objavljenoj religiji kršćanstva. Od ove Rosenmölelrove argumentacije zavisi opravdanost metodičkog njegova stajališta u nauci o religiji.

Kad bi uistinu samo objavljena (nadnaravna) religija bila jedina prava religija, to znači da nema naravne religije, i da ljudi nisu svojim razumom sposobni upoznati (neovisno od nadnaravne objave) Boga kao Stvoritelja i Svrhu moralnog zakona, i da u historiji nema religije osim kršćanske. Tko može sve to opravdano tvrditi! Keilbach predlaže (u »Philosophisches Jahrbuch« 1935) kompromisno rješenje između Rosenmöllerovog stajališta i tradicionalnog, po kome je filozofija religije odvojena od teologije. Ako za taj posredovni prijedlog potražimo kod Keilbacha obrazloženje, nailazimo na argumentaciju kojom Rosenmöller hoće bit religije svesti na objavu Božje volje. Prema tome bi, po Keilbachu predložena, sinteza filozofije i teologije (iako ta sinteza nije jasno određena) značila, da filozofija ne samo što može, nego se upravo mora oslanjati na teologiju. Kako to Keilbach objašnjava?

Ako pretpostvimo da religija postaje objekt izučavanja samo koliko ju gledamo u svijetlu objave, postaje time vrlo sumnjivo pravo na opstanak filozofiji (= razumskom izučavanju) religije. Izgleda contradictio in terminis da se filozofira o nefilozofskom objektu (o religiji koliko nije razumski spoznatljiva). Prema tome bi inkompatibilno bilo postavljati filozofiju religije na (teološko) gledište »odozgo«. Ali, kaže Keilbach (410) treba gledati na sam objekt, pa će nestati poteškoće. Ima u nauci slučajeva da neki objekt možemo samo sa jednog stajališta potpuno upoznati, tako da iz samog ovog stajališta rezultira apsolutna spoznaja, koje u bitnosti ne može promijeniti i oboriti nikoje drugo promatralačko stajalište. No može da bude i taj slučaj, da je narav objekta takova, te ga s jednog stajališta samo hipotetički upoznajemo, pa je zato ovo stajalište bitno ovisno od drugog stajališta, kojim treba da prvo stajalište nadopunimo. Takav je slučaj kod religije. Ona znači osobni uzajamni snošaj (Gegenseitigkeits-Verhältnis, 406 i 410.) između čovjeka i Boga, tj. obuhvata »dužnosti prema Bogu« ne samo ukoliko ih čovjek shvaća, nego kako ih Bog određuje, — i zato možemo, gledajući samo na čovjeka (»odozdo«), tek hipotetički upoznati religiju: čovjek doduše shvaća na izvjesni način svoje dužnosti, ako nije Bog pozitivno odredio jedan samo način (religijskih dužnosti, poštivanja Boga). Međutim, sad se opet čini da time otpada filozofiranje o religiji. Ne, filozofija je potrebna i korisna, jer filozofska spoznaja o religiji — iako je hipotetička — ne znači opreku prema objavljenoj istini religije. Objava naime ne zabacuje filozofske (razumske) spoznaje koje »vrijede nužno i apsolutno« (410), nego ih pobliže određuje. Dakle je jasna »bliska srodnost i potreba međusobnog upotpunjivanja između filozofije religije i fundamentalne teologije.« Ipak, iz didaktičnih ćemo razloga (u propedevtičkim

spisima) teologiji prepustiti gledište odozgo, dok će »važniji filozofski radovi« sintetički da obuhvate oba gledišta. Praktičnu provedbu tih načela pokazati će posebni »veći rad« (taj nam je sada poznat u knjizi »Die Problematik der Religionen«, 1936. Schöningh).

Ako navedena objašnjenja idu samo za tim da pokažu onaj »most, koji između filozofije i teologije čine dvije discipline« (= filozofija religije i fundamentalna teologija), onda smo samo toliko postigli da znamo gdje se oba naučna područja, filozofija i teologija, neposredno dodiruju. Između oba disparatna područja postoji izvanjska sinteza, utoliko što se gledište odozgo ne može reducirati na gledište odozgo. No tako bi, po Keilbachu, imalo da bude samo iz didaktičnih razloga, a ne u istraživalačkom radu. Na čemu je takovo razlikovanje osnovano? Ovo pitanje nije objašnjeno. Čini se da je po nevolji uvedena distinkcija između didaktične i strogo naučne metode, jer nije potpuno objašnjena potreba i mogućnost unutrašnje sinteze obih gledišta, tj. takove sinteze kod koje bi hipotetički karakter filozofije (gledišta odozdo) nužno tražio nadopunu s gledištem odozgo. Zar filozofija religije dolazi samo do hipotetičkih spoznaja? Autor i sam spominje razumske spoznaje, koje vrijede nužno i apsolutno o religiji. »Hipotetički« dakle ne znači da su te spoznaje same po sebi hipotetičke u tom smislu da bi se mogle bitno izmijeniti, nego samo utoliko što nisu adekvatne, tj. dopuštaju nadopunidbenu spoznaju objekta (= religije). Ali, takva je nadopunidbena spoznaja autoritativna, pozitivno (»odozgo«) objavljena, a ne u samom razumu osnovana. Ako i jest religija uzamjenični odnošaj, ipak je taj odnošaj dvostruk, sasvim različan: naravni i nadnaravni. I kod naravne religije (koja je objekt filozofije) dolazi do izražaja volja Božja, i to u naravnom moralnom zakonu. Naravna religija kao takova potpuno je spoznatljiv objekt filozofijskog spoznanja. Utoliko »potpuno«, što naravna religija obuhvata korelativni odnošaj subjektivnog shvaćanja (religijskih) dužnosti prema Bogu i njihov objektivni fundament u volji Božjoj. Sasvim je drugo pitanje da li je osim naravne religije (koja je ograničena na primjerenost svrhe čovjekove njegovoj razumskoj naravi) volja Božja odredila još i takvu religiju koja se ne osniva na samoj razumskoj naravi. Ako jest — to je stanovište filozofa —, nikako ne će ova nadnaravna religija išta promijeniti na naravnoj religiji, i zato ova nije hipotetički objekt filozofije. Baš je opstanak nadnaravne religije hipotetičan — za filozofa; i tek kad je njezina

historijska faktičnost utvrđena, proširuje se naravna religija, kao objekt filozofije, u nadnaravnu, a filozofija se proširuje u teologiju. Ali u svemu tome ne leži opravdanje za filozofijski metodičku sintezu gledišta odozdo i (teološkog) odozgo u tome smislu, da bi se važniji filozofski radovi nužno oslanjali na teološko gledište. Opravdano je govoriti samo o filozofsko-teološkoj sintezi, ako ne ćemo da metodički konfundiramo izučavanje naravne i nadnaravne religije. To nije tek pitanje naziva nego stvarne osnovanosti.

Keilbach naime uzima za uporište svoga dokazivanja osnovnu istinu da između Boga i čovjeka postoji uzajamni snošaj. U jednu ruku odnosi se čovjek prema Bogu utoliko što je njegov ograničeni stvor, a u drugu je ruku Bog slobodan da svome stvoru odredi pozitivno odnošajni stav. Baš ovaj drugi dio uzajamnosti razlogom je, drži Keilbach, da njegovu faktičnost ispitamo, tj. da izvidimo da li je uistinu Bog osim naravnog snošaja (na osnovi stvorenosti) objavio nadnaravni snošaj, — kako Kristova crkva tvrdi i sebe proglašuje ovlaštenom zastupnicom Božje (nadnaravne) objave. Kada je ta istina dokazana (408), tek nam je onda postala otud poznata religija kako je određena slobodnom voljom Božjom: i taj aspekt odozgo — na osnovi nadnaravne objave (teologije) — metodički je mjerodavan za filozofiju religije.

Keilbach dakle rješava metodičko pitanje u filozofiji religije tako da spaja gledište odozdo sa gledištem odozgo na taj način, da je filozofija (»odozdo«) sasvim ovisna — nota bene po svojem predmetu — od teologije, koja utvrđuje istinu nadnaravne objave. Neispravnost metodičkog stajališta proizlazi otuda što je u pojam »uzajamnog snošaja« stavljen samo jedan, umjesto dva sasvim različna snošaja: naravne i nadnaravne religije. Oba su ova religijska snošaja uzajamna, svaki na svoj način. Zato se teološki »odozgo« može sintetizirati s filozofijom religije samo kao teološka nadogradnja na samostalnu filozofijsku metodu. Jer o tome se baš i radi: da li može neka filozofijska metoda (u izučavanju religije) egzistirati neovisno od teologije — ili ne može? Po jednakoj argumentaciji Rosenmöllera i Keilbacha proizlazi da ne može; a ovo je metodičko stajalište u svojim pretpostavkama i posljedicama od fundamentalne važnosti za pitanje odnosa između naravnog i nadnaravnog reda. Metodička ovisnost od teologije pretpostavlja naime, da samo teologija daje i filozofu predmet izučavanja, tj. religiju. To će reći: samo je nadnaravna (kršćanska) religija jedina — voljom Božjom određena — baza, na kojoj čovjek dolazi u kontakt s Bogom

i eo ipso postaje religiozan. Šta pak to znači? Evidentno je da znači pretpostaviti jednu vanredno tešku tvrdnju: da je objavljenost (po Kristu) karakteristika religije uopće. Drugim riječima, obilježje (kriterij) po kome ćemo doznati šta je religija ili u čemu sastoji religija (kao specifična pojava duha ljudskog), jest očitovanje volje Božje, nota bene nadnaravno očitovanje (objava) po Kristu. I tako je samo kršćanska religija prava ili istinita — ne ukoliko je ona jedina historijski objavljena, nego čak u tom smislu da osim nje nema nikoje naravne religije.

Dakako, ni Rosenmöller, a još manje Keilbach ne povlače izričito ove konsekvencije, ali one su logički zahtjev njihova metodičkog stajališta da je teologija normativna za filozofiranje o religiji utoliko što posljednjoj omogućuje sam predmet: kršćanski objavljenu volju Božju. Nije, prema tome, u logičkom skladu s ovim stajalištem, kad Keilbach priznaje Boga kao predmet naravne religije na temelju razumske spoznaje. Konsekventno (ako je naime teologija uvjet i ishodište filozofiranja) smio bi da govori samo o Bogu objave i vjere. Razumsko znanje o Bogu jest, doduše, pripravni stepen vjerskog znanja, ali tako da je taj stepen od vjere neovisan, a prema tome je i filozofija neovisna od teologije — protivno tezi Rosenmöllera i Keilbacha.

Keilbach zabacuje (u »Philosophisches Jahrbuch«) Rosenmöllerov nazor, da filozofija religije nema svoj samostalni, od teologije neovisni predmet. Ali u svojoj knjizi tvrdi da je religija ovisna od volje Božje ili da Bog po svojoj volji određuje religiozne dužnosti, — a tu svoju volju da je Bog ljudima komunicirao po Kristu, pa zato da je Kristom objavljena religija jedina prava religija, a sve je drugo pseudoreligija. Prema ovako izrečenoj konkluziji ne bi postojala naravna religija, jer ništa ne smijemo smatrati i nazvati religijom, što nije Kristova objava. Konkluzija bi smjela da glasi samo ovako: Kristom objavljena religija jest jedina prava objavljena religija, a sve je drugo pseudo-objavljena religija. Ako ćemo dakle, s Keilbachom, priznati ipak naravnu religiju, onda se pita: da li Keilbach zastupa njezinu subordinaciju nadnaravnom, objavljenom gledištu (»odozgo«)? On predlaže sintezu naravnog i nadnaravnog gledišta, ali time još nije ništa jasno rečeno. To bi, naime, u najboljem slučaju moglo značiti da mi danas — nakon što znademo da je Bog svoju volju očitovao po Kristu — moramo, ne samo možemo naravnu religiju »gledati« u svijetlu nadnaravne ili

Kristove religije. Zato »moramo« jer je Kristova religija jedina prava, a svaka je druga kriva, tj. nikakova religija. Ali kod te argumentacije treba i opet distingvirati: jest jedina objavljena, koncediramo; jedina u tom smislu da naravna religija ne bi bila prava, negiramo. Ova negacija konsekventno znači, da je problematika naravne religije — bilo na području psihologije, historije ili metafizike — sasvim drukčija od problematike o nadnaravnoj religiji. To znači da filozofsko i teološko izučavanje čini dvije disparatne sfere ne samo iz didaktičnih razloga, nego i naročito istraživalačkih; a u tom općenitom okviru dobiva mjesto specijalni problem sinteze. Držim da je to objašnjenje potrebno za ispravnu orijentaciju (koja u Keilbachovoj knjizi nije izrazita) obzirom na spomenutu argumentaciju u prilog teze da je objavljena religija jedina prava. Prema toj (Keilbachovoj) argumentaciji, naime, znademo za pravu volju Božju jedino po nadnaravnoj objavi. Dok je prema Rosenmölleru teologija naprosto oduzela filozofiji religiju kao naučni objekt, Keilbach hoće da filozofiji vindicira pravo na taj objekt, ali samo hipotetički: jer nije filozofiranju adekvatno pristupačan. No zar je Bog adekvatno spoznatljiv? Pa zar ćemo zbog spoznajne inadekvatnosti »sintetizirati« teodiceju sa dogmatikom? Da na takav način ne nastane pomutnja između filozofijskog i teologijskog aspekta, treba da ih oba razlučujemo objektivno i metodički.

Da Keilbach, unatoč navedene argumentacije, ne namjerava zanijekati naravnu religiju, dokazom je njegovo raspravljanje o razumskoj spoznaji Boga, kao o temelju religije. Čak se čini da je po Keilbachu temelj naravne religije samo silogistička spoznaja putem kauzaliteta. Takova je, nema sumnje, filozofska spoznaja Boga; ali svi religiozni ljudi nisu filozofi, pa zato moraju na neki nesilogistički način (dakako, intelektualno) spoznati Boga. Prema tome treba općenitu bit religije odrediti u prvom redu tako, da pokažemo na temelju kakovog znanja dolazi svaki čovjek u kontakt s Bogom. Bez toga ne možemo pristupiti rješavanju problema koji sebi knjiga postavlja: o individualnim diferencijama religioznosti i njihovim uzrocima.

2.) Filozofija religije mora najprije da nas upozna s onim što je u religijskom smislu specifično (bitno), i da to stvarno obrazloži, tj. da sebi kao prvi zadatak postavi: rei (religionis) cognoscere causas. Na ovom je području, drži Keilbach (412), dosad odviše vladalo historijsko i psihološko ispitivanje (baš na ovo posljednje oslanja se Keilbachova knjiga). »Dokazi o Bogu razvijali su se još

*

previše na udaru teodiceje.« (Trebalo bi ovaj »previše« objasniti, pogotovo kad knjiga baš »pretpostavlja« teodiceju.) — Na drugom »stepenu« ukazuje se (Keilbachu) kao zadatak filozofiji religije, da obrazloži mnoštvo ili individualne različnosti religija. Treba pokazati gdje su u čovjeku oni izvori, iz kojih proizlazi fakat mnoštva religijâ. Međutim »dobivamo utisak da se religijski-filozofsko mišljenje već nekako iscrplo i da ovu problematiku ne zna pravo svladavati.« (Nju bi imala da svlada ova knjiga.) — Treći dio zadatka treba da obrazloži smislenost samo jedne religije (unutar mnoštva).

Na svaki od ova tri stepena »odozdo« nadovezuje se aspekt «odozgo«.

Keilbachova knjiga ograničuje se na drugi zadatak: protumačiti religijsku mnogostručnost (individuaciju). Nije li u toj individuaciji dokaz da religija nema objektivne vrijednosti ili da nije realno osnovana? Odgovor je negativan: individuacija religija ne obara njezine objektivnosti, ako se ta individuacija genetički ispravno protumači. To je upravo zadatak Keilbachove knjige.

Dok je već stara skolastika pretežno istraživala teodiceju i »teološku« filozofiju (metafiziku) religije, novija skolastička (i neskolastička) literatura pruža nam metodički razrađivane početke za »antropološki« dio u filozofiji religije. Keilbachova knjiga pretpostavlja skolastičku metafiziku o Bogu i religiji (21, 127). Ova je pretpostavka konstatirana, a da njezina sinteza s antropološkom filozofijom religije (na 1. stepenu!) nije naročito prikazana, jer knjiga sebi te zadaće i ne postavlja. Kao polazište služi joj »sadržajna jezgra« svake religije (16). S pozivom na definicije Schmidta i Girgensohna o religiji, knjiga hoće da pristupi »najdubljoj unutrašnjosti« individualno religijske problematike. Drukčije i ne može da bude, jer kada smo upoznali »psihičku strukturu osnovnoga religijskog doživljaja« (17), možemo da u toj strukturi ispitujemo individuaciju. Problem »drugog stepena« oslanja se dakle na raščišćenu situaciju na prvom stepenu. Knjiga otuda polazi (25—70), iscrpljujući uglavnom Girgensohn-Gruehna. [Ovu vezu nije teško ustanoviti, premda autor tvrdi (18) da mu »nije lahko« vlastita istraživanja stvarno nadovezati na dosadašnje religijsko-filozofske radove. Doduše, to se umah ograničuje na Steffesa, koji da se zaustavio tek na problemu religijskog spoznanja i opravdanja. Ali se zatim (20) ograničenost na ovaj problem opet pripisuje »skoro svemu, što susrećemo u znanstvenim djelima i raspravama religijski filozofijske prirode.« Jer je »nažalost« dosad bilo »pregledano« pitanje o mogućnosti diferenciranja na religijskom području.]

Antropološko istraživanje religije nastoji također da nađe (psihički) korijen individualnog »problema religijâ« (71), tj. uvjete od kojih zavisi diferenciranje stajališta prema Bogu. U ovom se dijelu (70—126) knjiga obazire na razvoj religijske svijesti u djetinjstvu, mladosti i društvenoj sredini. Poziva se na specijalne radove (Castiglioni, Nobiling, Kupky, W. Stern, Ch. Bühler) i popraćuje ih svojim opaskama. Knjiga je dakle nastojala da »iznese empiričku stranu religijski individualne problematike prema današnjem stanju znanosti« (126). Na ovoj se metodi osniva 2. dio knjige.

Stekavši empiričko uporište, knjiga prelazi na »metafizičko« gledište u rješavanju problema. Ono je autoru važnije, iako se tu jedva može govoriti o »isključivom dokazu« (66). Knjiga najprije upozoruje na metafizički ograničeni bitak čovjeka; zatim pokazuje subjektivnu uvjetovanost spoznanja (140—169) i htijenja (170—182), te napokon objašnjava izbor najvišeg cilja (183—214) i metafiziku grijeha (215—247). U najvažnijem dijelu — o spoznanju i htijenju — proveden je priključak na Willwolla i Lindworskya, i na ovim je sigurnim putovima osvijetljen individualni problem religije.

Po sadržaju knjige tek doznajemo na kakovu se problematiku ima pomišljati kod naslova knjige. Jer »Problematika religijâ« ovdje ne znači da se radi o historijskim kolektivima, nego knjiga naprotiv raspravlja o individualnim razlikama u religioznom životu ili o pojedinačnim formacijama religioznosti, sa zadatkom da ispita genetičke uvjete za ovo diferenciranje kod pojedinih ljudi. Ne radi se, dakle, o »religijama«, nego o izvorima za individualnu različnost religioznih nazora i života. Pluralni izraz (»religije«) označuje socijalne formacije; a problem s o c i j a l i z a c i j e sasvim je, dakako, drugi nego problem i n d i v i d u a c i j e. Kod prvoga nas zanima socijalna cjelina jedne vjeroispovijesti po onome što je toj cjelini zajedničko, i po čemu se ona diferira od drugih religijski-socijalnih organizacija. Problem individuacije glasi: kako to ili zašto je to da se pojedini ljudi različito formiraju u religioznom smislu? U okviru toga pitanja zanima nas također: zašto se pojedini ljudi opredjeljuju za ovu ili onu socijalnu vjeroispovijest? Pitanje individualne pripadnosti religijskom kolektivu povezuje socijalno- i individualno-religijsku problematiku, koja se inače ne smije konfundirati.

Ostanemo li (s knjigom) kod problema individuacije, moramo najprije da smo načistu s pitanjem: po čemu dobiva naš život religijski smisao (za razliku, recimo, od filozofijske, umjetničke ili druge koje strane duhovnog života)? Gdje nam je kriterij koji kao signal obilježuje »religiju«? Na religijski teren života stupamo onog momenta, kad negdje konstatiramo — u bilo kojoj formi — svijesni kontakt s porijeklom vlastite i kozmičke egzistencije i zakonitosti. Misao o nosiocu toga porijekla i moralna svijest ovisnosti o njemu uvjetuje općenitu bit svake religije (u kojoj god historijskoj i individualnoj formi). Kako ljudi misle o objektu religijske relacije i zašto ga različito shvaćaju, kao i pitanje o voljnom podređivanju, to su osnovna pitanja religijske historije i psihologije. A filozofija (teodiceja s metafizikom religije) preuzima zadaću dokazati, da egzistira Bog kao objekt religije, i prema tome da je u objektivnom smislu samo ona religija istinita ili »prava«, kod koje nalazimo da je religijski objekt shvaćen s atributima Boga. Budući da to shvaćanje nije samo filozofsko, zato je nesumnjivo da se Bog očituje ljudima i na nefilozofski način. Specijalno je sad pitanje: kako pojedinci reagiraju na »poziv« Božji i zašto se pojedinci različito orijentiraju prema Bogu? To je problem individuacije. On spada (kao i problem socijalizacije) na područje specijalne religijske znanosti, koja se osniva na općoj znanosti: historiji, psihologiji i filozofiji religije. Problem individuacije oslanja se dakle na opću sistematiku.

3.) Svoju zadaću, da religijsku mnogostručnost svede na empirijske i metafizičke izvore, knjiga je izvela na taj način (kako autor i sam mjestimice ističe), da većma upozorava na probleme i njihove veze, nego da bi ih dokraja rješavala. Zaustavimo se (radi osnovne njegove važnosti) na 4. poglavlju II. Dijela, gdje se analizira »izbor konačnog cilja«.

Logički preduvjet za religiju, kaže autor (185), jest bilo kako svijesna upravljenost osobe prema Bogu kao konačnom cilju, ukoliko nastane spoznaja da treba uređeni snošaj s Bogom postaviti iznad svega drugoga. Po teoretski-idealnom postulatu bilo bi tako (što i Steffes ističe), da čovjek, čim postigne razumsku upotrebu, upozna životnu svoju svrhu, tj. Boga kao cilj svojih čina. Ali tome se, osim ostaloga, protivi psihološka (ima biti »psihička«) izgrađenost čovjeka u tome stadiju. Čitavo njegovo bivstvo imade tuđe obilježje, i to u mnogom obziru. Obilježje uzgoja, roditeljske kuće, okoline. Čovjek nije psihološki čak ni disponiran, za ... promišljenu upravljenost k Bogu« (186). Prvi početak razumske upotrebe ili praktičnog promišljanja (Überlegung) stoji pod izvanjskim utjecajem, upravo stavljen je u »diferencirani religijski svijet«. — Zatim se nameće pitanje o snošaju između religijske i moralne svijesti. Tangirana je diskusija Messer-Pribilla. Naš autor nadovezuje na poznate primjetbe Wittmanna s obzirom na Pribillu, koji drži da individualna svijest moralne obligacije može nastati i bez prethodne spoznaje Boga. Wittmann pri tom upozoruje na činjenicu, da je individualna svijest u početnom razvoju pod utjecajem zajedničke društvene svijesti, u kojoj je spoznaja moralne obligacije povezana sa spoznajom Boga; pa s obzirom na tu pretpostavku postavlja pitanje: kako može pojedinac, pod utjecajem zajedničke svijesti, ipak ustrajati u moralnoj svijesti i bez spoznaje Boga? Naš autor ne pristaje na to pitanje — unatoč gore navedenih »tuđih obilježja« —, nego ostaje kod pitanja: »da li misao obligacije može naprosto da prethodi spoznaji Boga« (198). Međutim, naš autor i sam dolazi na individualnu ovisnost od »okoline« i »religijskog milieua« (201, 202). Najprije kaže da »čovjek, čim prekorači prag razumne upotrebe, nije više gospodar svog odabiranja, nego je već upravljen na neki cilj.« On ima pred sobom »već gotove odgovore«, a u »nježnoj djetinjoj dobi spreman je da dogmatski prihvati postavljanje cilja«. Otuda autor zaključuje, da se »već u samoj naravi čovjeka nalaze najbolji uvjeti za najodlučnije prihvatanje i ostvarenje inadekvatnog ili čak krivog konačnog cilja.« Osim ovog, u prirodi fundiranog mnogostručenja »etičkih« ciljeva, puno je konkretnija činjenica, kaže autor, da dijete nastupom razumne upotrebe poprima od svoje okoline izvjesnu »spoznaju Boga«, tako da svoju vjeroispovijest uzme kao mjerilo života. U ovom procesu izvire opet religijsko diferenciranje. Ali od svega je »možda osnovni faktor religijski individualne problematike« taj, da je prvi moralni čin virtualno (implicite) nošen dinamikom konačnog cilja. (205) Izbor konačnog cilja ujedno je religijski doživljaj, tj. skopčan je s doživljajem vlastite ograničenosti i kauzalne ovisnosti. U drugu je ruku i religijski doživljaj po sebi svezan s konačnim ciljem (212). Tako nastaje uzajamni snošaj, kod koga je religijska komponenta konkretno uvjetovana spoznajnim i voljnim subjektom, a utjecajem izvanjskog svijeta konkretno se formira upravljenost konačnom cilju. »Kao u žarištu skupljaju se ovdje kod svakog pojedinca mnogi traci, da se po izvršenom izboru ko-

načnog cilja opet raziđu u realnu, konkretnu religijsku zbiljnost« (213). U svemu je važno dvoje: subjektivna »opterećenost konačnog cilja« u svakom, napose prvom ćudorednom činu, i utjecaj konačnog cilja na ukupnu aktivnost. Obostrani, individualno uvjetovani uzajamni utjecaj znači »zadnji i najdublji izvor svega religijskog diferenciranja« (214); i tamo gdje religioznost izgubi vrijednost konačnog cilja, stupa na njezino mjesto neki drugi konačni cilj. — Gledajući na čovjeka (»odozdo«) ukazuje nam se na taj način religijska mnogostručnost fundirana u samoj naravi čovjeka.

U ovako skiciranom »gledanju odozdo« autor je povezao religijsko i moralno doživljavanje s obzirom na uvjete njihova individualiziranja. Pri tom dolazi u obzir empirijski i metafizički aspekt (iako njihova razlika nije jasno izražena tijekom raspravljanja). Pošto je spoznaja Boga individualno diferencirana, eo ipso je subjektivno formirana sva religijska svijest. A pošto je već početak moralnog života ukopčan u individualno i socijalno uvjetovanom izboru konačnog cilja, kome je imanentna relacija s religijom, eo ipso će individualna mnogostručnost religije zavisiti od ukupne psihičke strukturiranosti. Zadaća je, dakako, psihologije religije da kod problema religijske individuacije potraži upravo one strukturne veze, po kojima rezultira religijsko diferenciranje. Knjiga se nalazi na ovom ispravnom putu, zakoračivši k dalekom cilju budućih istraživanja, koje knjiga više shematski predviđa nego što bi ih iscrpno obuhvatala. A pošto se pitanje individuacije oslanja na pitanje opće religijski znanstvene sistematike, zato će za empiričko rješavanje individuacije biti odlučan i m e t a f i z i č k i stav. Tako će se napr. kritika (Müller-Freienfelsove) mitologijske interpretacije o religiji oslanjati također na metafizički objektivni pojam religije. Za genetičku eksplikaciju religije mjerodavno je pitanje: da li je ona samo s u b j e k t i v n o u v j e t o v a n a, ili egzistira Bog kao r e a l n i o b j e k t r e l i g i j s k e s p o z n a j e? Pitanje spoznajne relacije s ovim realnim objektom odlučno je za strukturu religioznosti.

U iskustvenoj činjenici religije hoće 1. Dio da nađe »fundament koji je sposoban nositi metafizičke izvode — da ne budu samo apstraktne mogućnosti nego da se orijentiraju na empiriji i tako dođu u kontkt sa zbiljnošću« (66—67). Ali baš je neposredno pred tim rečeno, da se možda u nikojoj odlučnoj točci problematike ne možemo osloniti na empiriju kao na podlogu n u ž n o g izvođenja. Ipak, priznanje odnosno nepriznanje Boga, kaže se (146), znači u

formi suda nužni stav prema Bogu. — M i s a o n i stav prema Bogu znači bitnu komponentu religije, pa zato je u njemu korijen religijske individuacije (71, 146). Misaonu intenciju religijskog objekta (Boga) ustanovila je knjiga na temelju protokolnih »preispitanja« (66). Bilo je »u interesu znanstvene tačnosti« da se uvaže »svjedočanstva empiričkog istraživanja« (55), ali bi još tačnije bilo, da su došla u obzir i druga, ne samo Girgensohnova istraživanja; jer ima još i nekih drugih »na današnjem stepenu znanosti« (126). Nadalje, trebalo je osim misaone komponente prikazati i volitivnu »na današnjem stepenu znanosti«. — Kada je 1. Dio (s odveć jednostranim oslonom na Girgensohna) ustanovio da je u religijskom doživljaju bitno ili glavno to, da »mislimo« na Boga (što, uostalom, i ateist čini), 2. Dio raspravlja pitanje: i z k o j i h u z r o k a dolazi do toga da ljudi r a z l i č i t o misle? Upoznavanjem ovih uzroka objašnjuje se problem individuacije. U ovom se (metafizičkom) dijelu ističe volitivni faktor, odnosno uzroci r a z l i č n o g a f i n a l n o - v r i j e d n o s n o g o p r e d j e l j e n j a, koje je zavisno (kako?) i od misaone komponente. Da se rasprava o misaonim uzrocima može ograničiti na suđenje i zaključivanje s »intuicijom« (146—164), knjiga je u 1. Dijelu (59—66) kritički se osvrnula na Girgensohnovo shvaćanje »intuicije«. Po autorovom »vlastitom nazoru« (63) ima ovu intuiciju da zamijeni a n a l o g n o mišljenje, koje je također »nejasno«, ali određeno shvaćanje naše ograničenosti i ovisnosti o nečemu višemu (66). Baš analogna je spoznaja od temeljnog značenja za religijski problem (162), jer omogućuje razilaženje (163). Zato se još moramo osvrnuti na osnovno uporište problemskog rješavanja (str. 140—170), tj. na traženje »mosta« između n a š e s p o z n a j e i r e l i g i j s k e i n d i v i d u a c i j e.

4.) Knjiga najprije sumarno prikazuje tomističku m e t a f i z i k u spoznaje (142); nadalje osvijetljuje »m e t a f i z i č k i - s p e k u l a t i v n o gledište« (162) o analognoj spoznaji u opreci s intuicijom; napokon ističe »f i l o z o f i j s k o promatranje« (166) mnoštva religioznosti, sa gledišta religijskog objekta i njegove spoznatljivosti. U samoj bîti spoznaje leže oni »faktori«, od kojih zavisi religijsko mnogostručenje (Vervielfältigung). Na prvom je mjestu sveza (razumske) spoznaje s osjetilno zornim (iskustvenim) predmetima, i ta z o r n o s t odlučuje u religijsko-spoznajnoj individuaciji. Za spoznajni stav (Stellungnahme) s u đ e n j a obzirom na objekt religioznosti odlučni su mnogi subjektivni (apriorni) momenti. Od osnovnog je pako značenja (za religijsku individuaciju) činjenica,

da nam objekt religije nije zorno dan, pa zato njegov zbiljski opstanak i bit spoznajemo izvođenjem i analognim shvaćanjem, a na tom se putu opet otvaraju mogućnosti spoznajnog razilaženja u religijskoj sferi. O Bogu nemamo neposredne spoznaje, nego Ga spoznajemo tek zaobilazno, prema iskustvenim predmetima ili analogno. [Na str. 157—158 dokazuje se to u formi jednog silogizma, kod koga je major loše stiliziran, te bi prema njemu izlazila u zaglavku negacija mogućnosti ikoje spoznaje o Bogu. Nemoguća je, kaže se u majoru, spoznaja bez »slike«, odnosno bez zorne građe; a sve što je duhovno (i Bog) nije zorno slikovno (minor), — dakle »nikad ne možemo neposredno i primarno steći pojam od onoga što je duhovno«. Trebalo bi u majoru reći, da je neposredna spoznaja zorna.] Iz činjenice da je misaona spoznaja o Bogu inadekvatna, izveo je Kant (tako misli Keilbach, 158) da nemamo o Bogu nikoje spoznaje. Ali, naprotiv, sam razum »diktira« da prekoračimo »ograde« (Schranken) ograničenih »kategorija«. Ovaj »nalog« (159) razuma prenosi nas u »spoznajno čuđenje«, kod koga uviđamo »nedostatnost« (Unzulänglichkeit) naše spoznaje, — i tu je sad pronađeno smirenje (Ruhepunkt), zadnje objašnjenje i dovršenost (Erfüllung). »Tu je ujedinjenje svih opreka, rješenje svih problema.« (No, čini se, još će biti dalek put do toga »ujedinjenja« i »rješenja«.) Na analognu se spoznaju kao »preostatak« (Überbleibsel) oslanja intuicija, a spojena je s njom i fantazija (164). Uopće je spoznaja ukorijenjena u psihičkoj totalnosti (165); a od strane religijskog objekta (166) ima također razloga za mnoštvo nazora (u knjizi se kaže »istinâ«), i tako dolazi do različnog poimanja o Bogu (činiocu, ocu, vladaru, sucu) — prema logičkoj, volitivno-emocionalnoj i socijalnoj individuaciji (168). To je tekst knjige, po kome su vidljiva izvirališta religijskog mnogostručenja kod pojedinih ljudi. Ta su izvirališta »lokalizirana« na čitavom terenu religijskog subjekta (racionalnom i iracionalnom), ukoliko je individualno strukturiran. Knjiga otvara čitaocu poglede u sve individualne strane religijskog subjekta — obzirom na njegovu psihičku, a ne specifično religijsku strukturiranost. Za ovu posljednju pisac opetovano naglasuje, da proizlazi iz pojedinih slojeva individualno diferenciranog psihičkoga subjekta kao takovog. Ovako označeni materijal očekuje daljnju metodičku obradbu, koja će religijsku mnogostručnost ispitati po njezinim specifično zbiljskim uvjetima.

5.) Glede »stručne literature sa katoličke strane« pisac se napose obazirao na Steffesa (18 sl.). On razlikuje dvostruki aspekt u pitanju o postanku religije: historijski (etnološki) i psihologijski. Kako je došlo do religije u čovječanstvu? — to je prvo pitanje, a drugo: kako (i danas) dolazi do religije kod pojedinih ljudi? Za Steffesa kaže Keilbach, da ima u vidu »samo« opću narav religije i »samo« jedan problem: »kako čovjek dolazi do spoznaje o Bogu, i prema tome na čemu se osniva čovjekova religija ili religiozno?« Keilbach hoće da »preko toga« (darüber hinaus) pita: »Kako se iz ove spoznaje utire put k mnoštvu religija?« To je »religijski individualni problem« (21); dakle psihološki aspekt, a ne historijski. Ali Keilbachova karakteristika Steffesove knjige »Religions-Philosophie« (1925) čini se da nije opravdana. Steffes, naime, iznajprije opisno definira svijesnu pojavu religije — kao saobraćaj čovjeka sa prekozemaljskom vrijednosnom zbiljnošću — i odmah ističe, da je religija vrlo različna: »prema religijskoj spoznaji i duhovnim uvjetima života« (32). Kako je došlo do historijskog mnoštva religija? Steffes iznosi o tome pitanju neke teorije (33 sl.), i zastupa stajalište da je religijska polimorfija nastala iz teističke (monoteističke) prareligije. To je stajalište zastupala teorija degeneracije i tradicionalistička teorija, a utvrdila ga je i novija etnologija (Schmidt, Koppers, 43). Fakat prateizma je (historijskom metodom stečeni) znameniti rezultat etnologije; a taj je rezultat mjerodavan i za pitanje o individualnom postanku religije (44). Pa ne samo etnologija, nego i neke filozofske teorije zastupaju stajalište da je teizam prareligija. Dok se po teoriji degeneracije Bog neposredno objavio prvom čovjeku, po ovim se teorijama (Scheler) Bog neposredno objavljuje u čovjeku i u svijetu. Po tomističkoj pako teoriji (50) Bog se očituje posredovanjem svijeta onome čovjeku, koji je etički disponiran za »intuiciju« Boga. Sa jednog je dakle filozofskog stajališta Bog neposrednim svojim očitovanjem inicijator religije u čovjeku, dok je s drugog stajališta (tomističkog) čovjek po svojoj duševnoj cjelini mjerodavan za postanak religijske svijesti. Steffes klasificira religije u dogmatske i nedogmatske (55 sl.): kod prvih je subjekt Bog, koji oblikuje čovjeka, a kod drugih je subjekt čovjek, koji (na temelju svoje individualnosti, 66.) određuje relaciju s Bogom. Od »dogmatskih« religija dolazi u obzir židovstvo, koje se oslanja na praobjavu Boga, i kršćanstvo, koje se oslanja na Kristovu objavu. [U sistemu filozofije religije Keilbach metodički spaja objavljenu religiju — »pogled odozgo« — sa naravnom religijom, o kojoj zastupa tomističku teoriju. Zato je kod njega jasno

označena razlika između naravne i nadnaravne religije, dok je ta razlika nejasna i sasvim je nestaje kod onih teorija — Scheler, Bergson... —, po kojima se Bog u čovjeku i u svijetu neposredno očituje ili »objavljuje«.] Sada Steffes prelazi na pobliže određivanje funkcionalne biti kod religije (67), da na tome metodički stečenom temelju objasni motive (72) i zapreke (77) religioznosti.

U psihičkim korijenima religije ujedno su korijeni njezine individuacije. Svijest božanstva nastaje na temelju (genetičkih) uvjeta, koji odgovaraju božanstvu kao svijesnom objektu, pa kako su ovi uvjeti individualni, bit će prema njima individualizirana i religijska svijest. Koji su to uvjeti? Na ovo se pitanje oslanja rješavanje problema religijske individuacije. Osobita struktura čovjekove naravi (die besondere Struktur seines Wesens), kaže Steffes, odlučna je za osobitost religijskog doživljavanja, tj. u psihičkoj totalnosti i njezinim individualnim diferencijama ukorenjeno je religijsko individualiziranje. Dakako, ovu totalnost moramo gledati u vezi s religijskom intencijom, tj. za one akte koji konstituiraju svijesnu relaciju s božanstvom, moramo potražiti (genetičke) komponente u strukturnoj totalnosti, da tako otkrijemo princip individuacije. Koji su to akti, i na koji su način ovisni od individualne strukture psihičkog subjekta? Problem religijske individuacije pretpostavlja, prema tome, da je poznata ili stalno određena strukturiranost samih religijskih akata (kognoscitivnih, emocionalnih, volitivnih), a problem je u tom, da nađemo njihovu vezu sa psihičkom totalnošću — sub specie individuationis. Koje su u ovom ili onom čovjeku komponente, koje ga na ovaj ili onaj način potiču k božanstvu, odnosno od božanstva odvraćaju? U izvjesnom smislu možemo primijeniti pravilo: Quidquid recipitur, per modum recipientis recipitur. Dva su dakle konstitutivna činioca: subjekt (recipiens) s individualnim modalitetima — kako Steffes osvjetljuje (72—82) — i apercepcija božanstva (= illud quod »recipitur«). Budući da su oba faktora uzajamno povezana, ne može se reći da Steffes nije zauzeo stav prema problemu individuacije — i to je, čini se, previdio Keilbach. Religijska se naime akcija individualizira upravo kao reakcija čitavog subjekta i dominantne njegove strukture na izvjesnu motivaciju (u pozitivnom i negativnom značenju: za ili proti božanstvu). Koji su motivi i kako subjekt na njih reagira? — o tome zavisi individualna religioznost. Iz uzajamnog funkcionalnog odnošaja između motiva i apercipirajućeg subjekta rezultira individualnost

religijskog stava. Treba dakle najprije ustanoviti sve motive, u kojima je fundirana relacija s božanstvom, pa s njima konfrontirati strukturne modifikacije subjekta, da iz ove sintetičke cjeline rezultira individualno mnoštvo religije. To bi, držim, imalo da bude metodičko ishodište za rješavanje religijski-individualnog problema. Motivacija, dakako, leži na području vlastitog života kao i svijeta s kojim je pojedinac u kontaktu. Da li će i kako će netko u svome životu i u svijetu pronaći, zapaziti, doživjeti neke motive ili putokaze k božanstvu, to zavisi upravo od njega samoga, tj. od individualnih njegovih preduvjeta za takav doživljaj. Svaki je pojedinac sa nekim svojim dispozicijama i kompleksima već determiniran kad pristupa pojavama svijeta i života, u kojima je objektivno fundirana relacija s božanstvom. (Ali same dispozicije i apercipirajući kompleksi nijesu determinirani tako, da ne bi mogli biti slobodnovoljno stečeni ili bar donekle određivani.) Ako izrazom »božanstvo« označimo ono što »s onu stranu« iskustvenog svijeta i života egzistira kao njihov nepojavni (neiskustveni) izvor, onda još samo treba da pronađemo šta sve u svijetu i životu može da u pojedincu izazove priznanje ili nepriznanje (sigurno ili sumnjivo) božanstva, tj. individualni stav prema religiji. Taj stav, rekosmo, rezultira iz onih individualnih uvjeta, kojima netko reagira na relaciju pojavne i nepojavne zbiljnosti. A ovi su uvjeti ukopčani u naslijeđene tendencije, tjelesni kompleks, odgoj, okolinu, kulturnu orijentaciju, pa čitav individualni psihički organizam; o svemu tome zavisi da li je pojedinac očitovanju božanstva u svijetu i životu pristupačan ili nepristupačan. Gdje i kako se u svijetu očituje veza s božanstvom? Gdje (u svijetu i životu) može nastati motiv za religioznost ili priznavanje božanstva? Koji su u iskustvenoj zbiljnosti mogući temelji za odnošaj svijeta i čovjeka sa božanstvom? Prolaznost, promjenljivost, ograničenost svijeta i života, nepravde i nevolje, moralni zakon i još mnoge druge činjenice mogu da budu pobuda za religijski doživljaj. A zatvoriti pristup k ovim pobudama i religijskom doživljaju može kod pojedinca otpor prema moralnom zakonu, predrasude, iskrivljeno vrednovanje životnih dobara, nepažljivost i odvraćanje pogleda od religijskih motiva itd. Na čitavom tome psihičkom polju nalazi se korijenje religijske individuacije: u pozitivnim i negativnim komponentama, kojima subjekt reagira na objektivnu motivaciju, razvija se religijski akt s individualnim

obilježjima. Eruirati ove komponente nastojao je i Steffes, a na svoj način služi toj svrsi i Keilbachova knjiga; nuzgredno je što Steffes samo detaljno osvjetljuje isti problem, kome je Keilbachova rasprava ex professo namijenjena, jer u pitanju je bilo, da li je Steffes pristupio također individuacijskom problemu, a ne samo općenito ili bitno shvaćenom fenomenu religije. Individualne fizionomije religioznih ljudi imadu svakako i zajednički duševni habitus, u kome je karakterizirana bitnost religijskog fenomena, tj. duševna upravljenost (intencija) k božanstvu. Kad nam je dakle funkcionalna plastika ove upravljenosti poznata, onda tek možemo u njoj samoj potražiti također genetičke uvjete za individualna obilježja. Steffes ima u vidu one grupacije religioznih ljudi, kod kojih se individualne razlike oslanjaju na dominantni cjeloviti habitus (strukturu) koliko on genetički pogoduje ili ne pogoduje individualnoj religijskoj intenciji. Keilbach pako nastoji da problem individuacije riješava na taj način, da pokaže kako pojedine religijske funkcije već same po sebi u svojoj izgradnji (Aufbau) znače diferencirane komplekse. Dok Steffes uočuje više habitualnu (totalno strukturnu), Keilbach više aktualnu (funkcionalnu) diferencijaciju.

Prvu kritiku Keilbachove knjige napisao je — sam autor, kad (u Predgovoru) kaže da je njegovo postavljanje i rješavanje problema u takvoj formi, te »nikad i nigdje nije tako svijesno tražena sinteza empirije i metafizike.« Premda i Steffesu priznaje da je »treffend und präzis« (20) uočio individuacijski problem, nije pisac knjige u autokritici pravičan baš prema Steffesu, jer je zaista i on (kao i drugi) svijesno tražio navedenu sintezu. [Naučna objektivnost iziskuje da dovoljno priznamo tuđe radove, kojima se možemo i moramo da koristimo.] Nema sumnje da bi Keilbachova knjiga traženu sintezu svestrano i dublje osvijetlila, kad bi se bila zaustavila i na ovim pitanjima: kako su razgraničeni zadaci psihološke empirije (i historije) prema filozofijskima (o čovjeku i o Bogu, tj. o subjektu i objektu religije); dokuda doseže fenomenološka metoda (u distingviranju bitnog elementa od individualnog); kako eksplikativna psihologija (o genezi religijske objektivacije) obuhvata religioznost u širem (= priznanje božanstva) i u užem smislu (= priznanje Boga); gdje i kako je fundirano racionalno doživljavanje objektivne religije (= relacije ovisnosti o Bogu); šta sve mora da konstituira razumnu narav kao fundament religije (sa gledišta metafizike); kako dolazi (za kršćansku filozofiju) do sinteze između naravno religijskog i vjerskog života, itd.? U rješavanju ovih pitanja dobit će metodičku svoju osnovicu i rješavanje religijskog individualproblema.

6.) Zadatak knjige (da time završimo) ima širi i uži okvir. Najprije hoće da (kauzativno) protumači razvoj religioznosti — prema njezinu specifičnom obilježju — na osnovu ukupne duševne zakonitosti, tj. po konstitutivnim elementima i po cjelovitoj (sintetičkoj) strukturiranosti. U ovom širem okviru gledana, zadaća se knjige pokriva sa općenim zadacima religijske psihologije: (1.) analitički (fenomenološki) ustanoviti konstitutivne elemente religijskog doživljavanja, kao i njihovo intencionalno (objektivno, specifično) obilježje, a zatim (2.) protumačiti uvjete za postanak i razvoj toga doživljavanja. U rješavanju prvog zadatka dovela je psihologija do rezultata, da religioznost konstituiraju svi elementi psihičkog života, a objektivno (smisleno) im obilježje daje relacija s božanstvom. Doživljavanje božanstva sastoji u vrednovanju, pa zato je ono sintetički oblik svih konstitutivnih elemenata. To znači da je zadaća psihologije ustanoviti akte vrednovanja obzirom na religijski objekt. Tako se zadatak religijske psihologije sistematski raspada u dva dijela: (1.) odrediti bitne momente objekta i (2.) pronaći akte vrednovanja. Kod prvog se zadatka dodiruje psihologija sa filozofijom religije (u njezinu antropološkom dijelu); ona će se npr. obazirati na Ottovu teoriju o religijskom objektu (ekstramundanost, misterioznost: tremendum, fascinosum), zatim na badensku filozofiju itd. Time će biti provedeno depsihologiziranje religijskog objekta. Kod drugog (eminentno svoga) zadatka psihologija će otkloniti jednostrane teorije, koje ističu isključivo samo neke, a ne sve (psihičke) akte vrednovanja. Pri tom će se u kompleksu religijskog doživljavanja ukazati voljna ličnost (ja) kao osnovni faktor vrednovanja. Da budemo jasni: treba razlikovati doživljujući »ja« od voljnog »ja« — koliko izrazom »volja« možemo označiti sve nagonske dispozicije, koje »moviraju« naše teženje kao uzročni faktor voljnog doživljavanja (htijenja); taj nagonski kompleks čini »voljni ja«. Osim toga ćemo izrazom »volja« označiti sposobnost htijenja, napose odabiranja među motivima i pristajanja ili priznanja. Ovu sposobnost sačinjavaju akti vrednovanja, koji su ne samo volitivni, nego također emocionalni (afektivni) i kognoscitivni.

Na ovoj bi osnovici, držim, knjiga imala da bude izgrađena, pa bi onda auktor jamačno bio revidirao i »svoj« sistematski nacrt. U navedeni širi okvir imao bi da bude stavljen uži okvir knjige: problem individualnih različnosti. Za izradbu bi, osim toga, trebalo iskoristiti sve uže veze s dosadašnjom psihologijom u tom pravcu.

NA FILOZOFIJSKIM TEMELJIMA KRŠĆANSTVA

82.) Šta možemo znati? S ovim je pitanjem i Kant označio prvenstveni zadatak filozofije.

Filozofiranje ide za tim da pronađe odgovore na izvjesna pitanja. Odgovoriti znači većom ili manjom sigurnošću nešto znati, upoznati neku istinu. Filozofija obuhvata znanje, u kome se nalaze nazori o životu i svijetu u kome živimo. Uzevši naime svijet i život u jedinstvenoj cjelini kao promatralački svoj predmet, filozof nailazi na razna pitanja u vidu onih praizvora ili prapočela, od kojih bi zavisno bilo sve što nam se u životu i svijetu pojavljuje. Otkud je pojavni svijet? Da li postoji sam po sebi, odvijeka i nužno, ili je nastao proizveden, prouzročen, — i koji je njegov uzrok? S ovim pitanjem traži filozof uzročno počelo života i svijeta. Osim što gleda na tvorno-uzročni odnošaj, filozof se zanima i za svrhu života: čemu ili zašto mi živimo; koja je našem životu svrha? — Odgovori na ova pitanja dalek su cilj, do koga filozof dolazi raznim putovima spoznanja. Bar polazi njima, a pitanje je da li i dolazi do svog cilja. Filozof mora dakle najprije da sondira svoj teren: da ispita područje spoznanja i granice do kojih dopire istina. Filozofiranje otpočima s problemom istinitog znanja ili spoznaje; pa ako se kao rezultat istraživanja ispostavi da možemo doznati istinu o nepojavnim izvorima svijeta, onda će tek postati opravdano filozofiranje o njima. Kada doznamo (iz filozofije o spoznaji, noetike) da nam je otvoren put istine i preko pojavnih ili iskustvenih (fenomenskih, empiričkih) granica, možemo da potražujemo prekoiskustvene ili metafizičke (metempiričke) odnošaje svijeta i života.

A filozofiranje, kada je u sustavnom svome razvoju otpočelo s noetikom, zaista je upravljeno k metafizičkim ciljevima; ono hoće da odgovori na dva najvažnija pitanja: 1.) gdje je izvor duševnom našem životu, i 2.) koji je izvor svijeta? Koji je uzrok duševnog (svijesnog) zbivanja u nama, i koji je uzrok kozmičkog

zbivanja? Kako egzistira i kakve je naravi duševni uzrok (duša), pa kako egzistira i kakve je naravi kozmički uzrok (Bog).

Ta su dva metafizička pitanja, o Bogu i o duši, najvažnija zato što od njih zavisi odgovor na pitanje o svrsi života. Ako zaista postoji Bog kao osobni uzrok moga života, onda mu je nesumnjivo odredio izvjesnu svrhu kao smjernicu moga djelovanja. Po odnošaju s Bogom zakonodavcem moga života izvire, prema tome, ćudoredni (etički, moralni) poredak za mene kao i za ljudsko društvo. A samo u vezi s moralnim vrijednostima moguće je upoznati smisao života.

Je li istinu izrekao Tolstoj kad je ustvrdio da se ne može živjeti bez ideje o osobnom Bogu i da vjera daje životu snagu i smisao, ili je pravo rekao Nietzsche da je Bog mrtav? Je li opravdan apel Berdjajeva na kršćansko čovječanstvo da u ime Krista uspostavi socijalnu pravdu, ili je za to sposoban samo materijalistički komunizam? Možemo li još ostati kršćani, ili to, po Euckenu, čak i moramo da postanemo? Čime je takovo moranje opravdano? Jesu li veći dobrotvori čovječanstva oni koji podržavaju tlačenje, izrabljivanje, ekonomsko robovanje i silovito naoružanje, ili oni koji u kršćanskom smislu hoće da ljubav prema svakom čovjeku bude mjerilom izjednačenja u životnim potrebama? Ima li općevaljanih, apsolutnih vrednota, ili je težnja za njima, kako Müller-Freienfels kaže, donkihoterija? Je li moralni idealizam kršćanstva samo jedna tlapnja, nedostiživ ideal altruističkih sklonosti, ili je neukloniva dužnost zaštićena Božjim auktoritetom Krista? Hoćemo li oboriti Krista ili ćemo ga postaviti temeljem života? — Nije to samo jedna tema crkvene propovijedi, nego najdublji problem koji ne može mimoići nijedan filozof kulturnoga našeg života. Riješavanje religijskog problema najaktuelnija je zadaća filozofije.

Mi hoćemo da znamo, da li religija, život u zajednici s Bogom, imade pravo na opstanak ili ne. Od filozofije tražimo da nas uputi, da li imamo postati ateisti ili teisti; da nam objasni da li moramo zauvijek ostati u skepsi, da li ne možemo ili možemo doznati istinu o Bogu. Jasno je da će se život drukčije oblikovati prema alternativnom ovom stajalištu; jer znamo kako različno gleda na ukupni život religiozni čovjek i ateist. Još je, dakako, veća opreka između čovjeka koji svoj život formira u zajednici s Kristom, koji živi kršćanski, i onoga koji kršćanske religije ne pozna ili je njezin protivnik. Krist je, znamo, postavio čovječanstvu ćudoredne ideale, koji dobivaju vrijednost za kritičkog čovjeka tek

nakon filozofije, koja je opravdala u prvom redu priznanje Boga (teizam) i vezu čovjeka s Bogom (religiju). Kako je dakle kršćanstvo ovisno od filozofije?

Kršćanska (nadnaravna) religija pretpostavlja da Bog egzistira, da je čovjek u osobnom odnošaju s Bogom (= naravna religija), da je Bog moralni zakonodavac i da čovjek ima neumrlu dušu. To su za kršćanstvo priznate istine a ne problemi; jer ako kršćanstvo znači životnu vezu s Bogom na osnovu Krista, onda unutar ove veze ne može da bude egzistencija Boga jedno otvoreno pitanje. Kršćanstvo znači moralni život po Kristovoj nauci u cilju duševnog ujedinjenja s Bogom, pa se već ispred ovoga kršćansko-religijskog stajališta logički pretpostavlja priznata istina naravne religije i u njoj osnovanog moralnog smisla u našem životu. Ne može se dakle opravdano reći da kršćanstvo postavlja ove istine tek kao probleme, pa se zato i ne može reći da kršćanstvo daje filozofsko rješavanje tih problema. To će reći, nema »kršćanske filozofije« u tom smislu da bi se navedene istine osnivale na auktoritetu Krista (crkve). Filozofija, koja te istine zastupa, došla je do njih ne poznavajući Kristova religijskog nauka, došla je do njih kao do rezultata logičkog, racionalnog, upravo filozofskog ispitivanja. Takova je filozofija »kršćanska« samo u tom smislu, što dolazi svojim putovima do onih istina, koje se pretpostavljaju za kršćansko naučanje. Da li je kršćanstvo u religijskom svome naučanju opravdano ili osnovano, to je zasebni problem kojim se bavi teologija, ne filozofija. Teolog počima svoj predmet izučavanja kod Krista, kada je kao filozof došao do priznanja Boga (u teodiceji), religijskog morala (u etici) i besmrtne duše (u psihologiji). Dakle bi konfuzno bilo nazivati nekoga teologom zato što zastupa, u navedenom smislu, kršćansku filozofiju.

Ova knjiga, zastupajući kršćansku filozofiju, usvaja stajalište da se puni smisao života ne može odrediti bez religije. Njezina je namjera da u kaosu današnjih mišljenja o svijetu i životu iznese nazor, koji se u traženju objektivne istine ne može mimoići. Dakako, za ovo je traženje sposoban tko uviđa da je život u osnovima mnogo dublji nego što se u svakodnevnim oblicima odrazuje, i da nas već sama činjenica životne izmjenljivosti i prolaznosti upućuje na prekoiskustvena pitanja. Potrebu traženja istine neće osjetiti ni onaj, tko je u zadovoljenju ličnih potreba obnevidio za dublje duševne pokrete čovječanstva. Možda će se i ovom knjigom otvoriti vidik na ideale bez kojih bi doista besmislen bio ovaj naš

*

kratkotrajni zemaljski opstanak, i bez kojih nema niotkud izgleda za poboljšanje života svih ljudi. Neka nas knjiga pouči, da ovi ideali nisu bez temelja; — a svijest opravdanosti životnog ideala podaje nam snage da u njegovu izvršenju izdržimo dokraja. Neka nas dovede k spoznaji, da religiozni život ima punu vrijednost tek nakon što prestane tjelesni naš život, i da po toj sankciji dobiva život svakog čovjeka besmrtnu vrijednost. U spoznaji ove uznosite istine leži i pravi smisao zadaće kojoj posvećujemo naše živote.

83.) Šta možemo kazati o Bogu i o Kristu, a da nije već rečeno?! Zar da zato o toj temi ništa više ne govorimo, ne čitamo i ne pišemo? Pred nama je nedogledna literatura filozofska i teološka, pa iz nje možemo doznati što su umnici mislili o Bogu i o Kristu. Ali nauka nije sav život: Bog i Krist ne samo da su predmet naučnog ispitivanja, nego su i sadržina ljudskih života. Kako se život razvija, a s njim i nauka, ostati će Bog i Krist dovijeka predmet naučnog zanimanja i životne orijentacije. Jer bezbošci (ateisti) mogu doduše kazati da Boga nema, mogu da to pokušaju i dokazivati, ali ne mogu zanijekati činjenice, da u ljudskom rodu postoji vjera u Boga (religija). Ako je marksistima religija opium, to ne znači da je nema, nego da je ne treba da bude. A baš to pitanje nikad ne može da se skine s dnevnog reda; da li treba da bude religije ili ne? Davno prije kršćanstva, otkad je poznata kulturna historija, imao je čovjek kakvu takvu religiju. Za ovu se činjenicu može, tko hoće, sasvim desinteresirati; jer napokon, svi se ljudi ne zanimaju da li se sunce kreće oko zemlje ili obratno. Može, tko hoće, da religiju smatra nečijom izmišljotinom, potrebom nekulturna čovjeka, bolesnom fantazijom, ali dvoje mora: prvo, da bude bar toliko pravedan i prizna činjenicu opstojnosti religije, a drugo da bude bar toliko istinoljubiv, pa da obrazloži ono što tvrdi. Doklegod dakle bude ljudi koji Boga poriču, kao i onih koji ga priznaju, bit će akuelan problem o Bogu. A jednako je tako s kršćanstvom, religijom koju je Krist osnovao, kao i s crkvom u kojoj kršćanstvo živi. »Katolička crkva (to sam nekoć napisao u »Bogoslovskoj Smotri«) ne treba priznanja od onih, koji ne poznaju kulturne historije: jer tko nju pozna, neće osporavati činjenicu, da je crkva u kulturnoj historiji bila, kao i danas što jest, najjači faktor. Trebalo bi u potvrdu ove istine prolistati historijom čovječanstva, da na svakoj njezinoj stranici uočimo stvaralački utjecaj crkve na sveukupni život u svim njegovim kulturnim emanacijama. I već samo ovaj kriterij u vrednovanju katoličke crkve — kao kulturnotvornog subjekta — podaje joj neosporno pravo na opstanak. Ali, crkva usvaja to pravo na osnovu toga, što je Božja institucija! Kao malone dvijetisućgodišnja društvena organizacija, katolička crkva kontinuitetom svog opstojanja, organičkim svojim sastavom i svojom funkcijom legitimira sebe kao živa pretstavnica i zastupnica svog osnivača Isusa Krista. U ovoj je definiciji crkve uključena istina o Božanstvu Krista, historijskog lica, kojim je crkva upravo ustanovljena«.

Tko dakle znade da postoji vjera u Boga (naravna religija) i vjera u Krista-Boga (nadnaravna religija), i tko hoće da se kritički odredi za ili protiv njih, taj mora, dakako, da pristupi ovim dvjema činjenicama upravo tako, kaošto se pristupa svakom naučnom traženju istine. Rugati se znadu neznalice, pa neka sebi ateisti to pravo eventualno prisvoje. Ali otimati drugima pravo na svako, pa i vjersko osvjedočenje, u stvari je nasilje, ako je kadgod i maskirano himbenim parolama slobodoumlja. Danas u svijetu caruje to nasilje, ne svuda i ne u jednakoj mjeri, a svakako tamo, gdje se prava čovjeka imadu podvrći fizičkoj sili. Na očigled današnje njezine organizacije u svijetu morao bi da zdvaja tko je zabrinut za dobro čovječanstva, i još nam jedino daje optimizma vjera u napredak duha i silu njegovu. Zato su dobročinitelji čovječanstva oni, koji nastoje da razvoj života skrenu na osnove duha: neka je i takav život borba, ali ona će biti čovjeka dostojna već zato, jer isključuje svako barbarstvo fizičke borbe.

Mi ćemo u ovoj raspravi ostati na glavnoj liniji duhovne borbe: za Boga i protiv Njega, za Krista i protiv Njega. Tražit ćemo istinu, i ništa drugo. To jest, upoznavat ćemo fakta, postavljati pitanja i tražiti odgovore, u kojima će biti obrazložena ili dokazana istina. Gledat ćemo na fakat religije i nastojat ćemo da ga filozofijski upoznamo. Zadaća nam je naročito da istražimo temelje za opravdanje religije — u vezi s današnjim stanjem filozofije. U vidu toga zadatka možda će ova rasprava iznijeti i gdjekoje nove, ili barem nanovo proživljene poglede na odvjekovne probleme.

84.) Šta je »religija«?

Sasvim je sigurno da za onog čovjeka nećemo reći da ima religiju ili da je religiozan, tko nikad ne misli na Boga ili tko čak tvrdi da ga nema. Religija se dakle javlja u životu čovjeka onda, kad on nekako priznaje Boga. Kako »priznaje« i šta je »Bog«?

Osvrnemo li se na historiju čovječanstva, vidimo da se religija očituje u različnim formama, tj. ljudi su na razne načine priznavali Boga, kašto su imali i razna shvaćanja o tome šta je Bog. Baš o tom shvaćanju zavisio je i način priznavanja; jedno je s drugim povezano i jedno s drugim sačinjava religiju. Svejedno, da li ljudi shvaćali Boga ovako ili onako, u nečemu nije bilo razlike: ljudi su držali da postoji nešto »N a j v i š e«, bilo da je ono fizički najviše ili duhovno, u svijetu ili izvan njega. Za ovo najviše biće držali su ljudi da je svemoćno, da ima znanje, da utječe na svijet i život. Svejedno je kakve su atribute pripisivali Bogu: glavno je to, da su znali za nešto »Najviše«, što nadilazi iskustvena dobra, što ima najveću vrijednost, i s čime je čovjek u izvjesnom odnošaju potčinjenosti ili ovisnosti. Nazovimo to najviše biće »božanstvo«, a ne Bog, jer smo rekli da nam izraz »Bog« ima stalno značenje, tj. označuje samo jedno biće, koje ćemo podalje odmah definirati; a izrazom »božanstvo« obilježujemo samo misao na nešto Najviše, što može da bude na različne načine određeno. Tako smo uočili najopćenitiji predmet religije, bez obzira na ovu ili onu religiju, u kojoj se taj predmet na posebni način određuje. I sad već možemo reći, da je religija u svakom slučaju neki o d n o š a j (r e l a c i j a) s b o ž a n s t v o m: čovjek se svijesno odnosi prema nekom božanstvu.

Kako se odnosi? Ili: kako ljudi doživljuju religiju?

Nikad se nigdje ne iscrpljuje život religije u samom znanju ili vjerovanju da postoji najviše biće, nego se religijski život sastoji u voljnom priznavanju božanstva. To će reći, religijski ljudi smatraju se voljom svojom potčinjeni božanstvu; oni drže da nešto moraju činiti, nešto ne smiju, a na jedno i drugo da su božanstvom obvezani. Napokon, ljudi su vjeru u božanstvo izražavali izvjesnim izvanjskim bogoslužjem.

Religija u s u b j e k t i v n o m smislu ili religioznost, tj. religija kako se očituje u doživljajnim subjektima (u ljudskoj svijesti), sastoji dakle od izvjesnog shvaćanja (znanja, vjerovanja), htijenja i čuvstvovanja, ukupno od duševnog života, koji se i na vanjski način očituje. Glavna je karakteristika toga života: upravljenost (usmjerenost) k božanstvu, odnošenje svega duševnog života prema božanstvu.

Ne gledamo li sad na subjektivnu stranu religioznosti, tj. na same akte u doživljavanju relacije s božanstvom, pa uzmimo u obzir sadržaj religioznosti ili ono što je doživljeno, dobivamo religioznost u o b j e k t i v n o m značenju. Ona obuhvata stanovite nazore (tj. ono što ljudi drže ili vjeruju o božanstvu), za tim neka životna pravila (tj. ono što ljudi drže da su božanstvom obvezani činiti ili ne činiti), napokon dotičnu formu kulta (liturgijske čine, molitve, žrtve). Objektivnu ili sadržajnu stranu religioznosti možemo upoznati historijski, tj. gledajući na različne historijski poznate forme religioznosti. To je zadaća r e l i g i j s k e h i s t o r i j e; a proučavanje subjektivne strane u religioznosti pripada r e l i g i j s k o j p s i h o l o g i j i. Ove dvije nauke nastoje upoznati »religiju« koliko se ona nalazi u svijesnom subjektu, kao njezinu nosiocu ili subjektivnom relatu same religije (= relacije s božanstvom). Psihologija uzima u obzir sámo doživljavanje, dočim historija promatra ono što je u tim doživljajima objektivno sadržano.

Predmet religije (terminus ad quem religijskog odnošenja) jest božanstvo. Kakve je ono n a r a v i i da li e g z i s t i r a realno (nezavisno od svijesti)? U kome je o d n o s u sa svijetom i napose s čovjekom? Na koji način stupa čovjek u odnošaj s božanstvom? — To su pitanja, na koja želi da odgovori r e l i g i j s k a f i l o z o f i j a. Ona ide prvenstveno za tim da odredi pravi, r e a l n o v a l j a n i pojam božanstva, tj. da upozna Boga. Ona hoće da dozna šta je u i s t i n u božanstvo, a ne kako su ga ljudi različno shvaćali, pa da onda ovaj od subjektivnih nazora odvojeni predmet religije prozove »Bog«. Sasvim je, dakle, drugo nešto religija, a drugo filozofija o Bogu: religija je, rekosmo, ukupno svijesno odnošenje prema božanstvu (dotično prema Bogu), a filozofija je ispitivanje o istinitom značenju božanstva, tj. ispitivanje šta je Bog i da li egzistra.

O tome šta će nam kazati filozofija, zavisi da li koja historijska religija (o kršćanstvu još ne govorimo) odgovara istini ili ne. Jer svako historijsko shvaćanje božanstva nije i ne može da bude istinito, tj. ne možemo reći da je predmet svake historijske religije egzistentan (pošto su shvaćanja o tom predmetu divergentna). Ali bi moglo biti da uopće ne egzistira Bog, pa ako bi filozofija to uistinu dokazala, onda ne samo što nije nikoja historijski nam poznata religija opravdana, nego je eo ipso izgubila rezon na opstanak svaka moguća religija. To će reći, religija bi doduše imala svoj predmet (božanstvo), ali taj bi predmet bio ovisan samo o subjektu religije, o čovjeku, dok nezavisno od čovjeka ne bi ništa egzistiralo, što je uistinu Najviše. Uz historijski fakat religije filozofski

bi opravdana bila negacija egzstencije njezinog predmeta. Filozofija hoće prema tome da ispita: da li je i kako je opravdana religija s obzirom na svoj predmet? Kod toga ćemo se pitanja zaustaviti.

Religijska filozofija ima svoju historiju i napose svoju sadašnjicu. Njezina je zadaća upoznati — ne faktičnost religijskog života, nego — bitnost religije: šta je religija sa stajališta njezina objekta? Šta je dakle, zapravo, Bog (objekt religije)? Da se na to pitanje odgovori, treba najprije da odgovorimo na pitanje: Kako doznajemo za Boga? Već je izraz »doznajemo« preuzak, pa treba pitati: kako dolazimo u svijesnu vezu s Bogom? Pitanje je dakle najprije psihološke naravi: da li je (svijesno) doznavanje mogući put do Boga, i ako jest, kakovo je to doznavanje? A drugo je pitanje noetičko: možemo li doznati istinu o Bogu i na osnovi čega? Jedni filozofi zastupaju gledište, da nas razumska (racionalna) spoznaja vodi k Bogu, a drugi nasuprot drže, da Boga upoznajemo samo iracionalno. Ovi posljednji drže da religiju sačinjava samo volja, čuvstvovanje, fantazija, intuicija, nagon, a ni u kom slučaju racionalna spoznaja.

Filozofija religije bit će za one filozofe, koji uče da racionalno upoznajemo Boga, u prvom redu racionalna metafizika o Bogu ili teodiceja. Mi zastupamo ovo stajalište, pa zato treba da ga objasnimo.

Počnimo kod Aristotela, koji je svojom »prvom filozofijom« osnivač skolastičke teodiceje. (Pretpostavljam ju kao poznatu). Uočiti treba dvoje: njezin cilj i njezina sredstva. Za čim ide teodiceja? Hoće da dozna prvi izvor svijeta ili da odgovori na pitanje: otkuda je svijet? Da li svijet egzistira nužno, sam po sebi, tako da ne bi mogao ne egzistirati, ili je proizveden od nekog uzroka? Ima li iskustveni ovaj svijet svoj tvorni uzrok, i koji ili kakav je taj uzrok? Prvi je cilj ili zadatak teodiceje da na to pitanje odgovori. — Kako će odgovoriti, kojim sredstvom, na koji način i na osnovi čega? Svakako na osnovi iskustvenog svijeta, tj. na osnovi opažanja nekih činjenica u njemu. Treba te činjenice najprije pronaći, a za tim treba pokazati kako nas one vode k uzroku svijeta. Kako pokazati? Zapravo treba dokazati, obrazložiti, iz činjenica izvesti ili zaključivanjem utvrditi, da egzistira tvorni uzrok svijeta. Ovaj put saznavanja zovemo razumski ili misaoni (intelektualni, racionalni). Činjenice u svijetu i razumsko saznanje služe nam dakle kao sredstvo za postizanje

cenje cilja: upoznati uzrok svijeta. Taj uzrok, dakako, ne opažamo u svijetu, on se našem osjetilnom opažanju ne pojavljuje, mi ga opažajnim saznanjem ili iskustvom ne pronalazimo u svijetu. Upoznati ga možemo samo tako, da prekoračimo granicu iskustvenog (empiričkog) znanja. Kako prekoračimo? Tako da na temelju nekih činjenica, koje u empiričkom svijetu pronalazimo, izvedemo ili dokažemo — dakle racionalno doznamo — da mora egzistirati njihov uzrok, koji nam nije empirički pristupačan, i koji zato zovemo metempirički ili metafizički (prekoiskustveni). Tako je, evo, teodiceja postala racionalna metafizika: jer ima metafizički predmet (uzrok svijeta), koji hoće racionalno upoznati.

Može li to ili ne može? Ovo pitanje o mogućnosti racionalne metafizike svakako treba riješiti ispred same metafizike; jer ne možemo dokazivati da egzistira uzrok svijeta dok ne znamo da li je uopće moguće takvo dokazivanje. Pozitivisti to poriču. Poriče i Kantov fenomenalizam. To su antimetafizička stajališta. Za njih je nepojavni (nefenomenski) uzrok svijeta nespoznatljiv; zato ovo stajalište zovemo agnosticizam. Njegova je teza, da nema razumske (logičke, racionalne, teoretske) spoznaje o metafizičkim predmetima. Ako ova teza stoji, onda, naravno, nema racionalne metafizike o uzroku svijeta: dakle se ispred metafizičkog filozofiranja mora najprije riješiti pitanje o vrijednosti racionalne spoznaje. To spada na noetiku, pa je ona zato sustavni osnov teodiceje.

Razumljivo je, prema tome, da ćemo prvu i najveću pažnju prikloniti noetičkoj problematici. Mi želimo, u teodiceji, doznati istinu o uzroku svjeta; a šta je »istina«? Na ovo će pitanje nastojati noetika da odgovori još prije nego će sebi postaviti pitanje o dosegu ili granici istinite spoznaje. Pošto se pak svaka istina nalazi u sudu, koji izričemo o nekom predmetu (objektu), morat ćemo definiciju istine potražiti u relaciji suda s njegovim objektima: ima li sudova, koji su ovisni o nekim objektima, ili su svi spoznajni objekti ovisni o načinima suđenja? Ako je prvo, onda se istina sudova osniva u objektima, pa je zato takva istina apsolutna ili objektivna, tj. ona važi (vrijedi) nezavisno od ikojeg spoznavaoca. U drugom slučaju istina je ovisna o sudećem subjektu (spoznavaocu), pa zato važi samo s obzirom na njega ili relativno; ona je relativna ili subjektivna. Tko bi zabacio prvo stajalište (objektivizam), dakako da je istrgao

glavni korijen teodiceje, koja hoće da dozna objektivnu istinu o uzroku svijeta. Shvatljivo je prema tome, da antimetafizičari (a to su i »modernisti«) — s namjerom da potkopaju temelj svake metafizike — poriču apsolutnu vrijednost spoznaje; oni su mahom subjektivisti (iako hoće da spase nekakvu objektivnost spoznaje). — Objektivizam je prvi, a nije jedini korijen teodiceje. Drugi je r e a l i z a m: stajalište, da možemo razumski spoznati također realne objekte, one koji egzistiraju nezavisno od spoznaje, pa i nezavisno od svijesti (s obzirom na svijest transcendentno). Teodiceja naime hoće da upozna r e a l n i u z r o k svijeta, pa zato ona već pretpostavlja mogućnost realno spoznajne vrijednosti. Protivnici teodiceje (antimetafizičari) zastupaju i m a n e n t i z a m ili konsciencijalizam: nazor, da je spoznaja ograničena na usvijesne (imanentne) objekte. — Još je treći korijen racionalne metafizike, a to je p r i n c i p k a u z a l n o s t i (načelo uzročnosti), koji izriče da sve što je promjenljivo ili nenužno (kontingentno), mora da stoji u snošaju uzročnosti, tj. da ima svoj tvorni uzrok. Teodiceja se naime upire poglavito na činjenicu kozmičke promjenljivosti, i baš otuda izvodi da mora egzistirati uzrok svijeta. Tko bi dakle zabacio objektivnu i realnu vrijednost kauzalnog principa, eo ipso je poništio temelj teodiceje. Napose to čine oni, koji ne priznaju metafizičku vrijednost toga principa, ne priznajući uopće metafizičku vrijednost spoznaje. Najviši je, prema tome, cilj noetike, da dokaže, kako razumski objekti (a to je i »tvorni uzrok« i »promjenljivost«) nisu iskustveno određeni, tj. nisu vezani na osjetilnu (senzitivnu) konkretnost, pa zato i one relacije koje u njima spoznajemo (a takova je i relacija kauzalnosti) vrijede također za neiskustvene ili metafizičke objekte (kaošto je uzrok svijeta). Opet je, napokon, razumljivo, da antimetafizičari napose napadaju spoznajnu vrijednost kauzalnog principa.

Jasna je sad postala veza između naše noetike i teodiceje. Kako se teodiceja služi, rekosmo, r a c i o n a l n o m spoznajom, te kako i naša noetika zastupa metafizički realizam racionalne spoznaje, očito je da pretpostavljamo takovu e m p i r i j s k u p s i h o l o g i j u, koja priznaje racionalnu sferu svijesnog doživljavanja. Psihološki s e n z u a l i z a m toga ne priznaje. Nama je u prilog, što savremena psihologija, i ona eksperimentalna, odbacuje senzualističko stajalište. Razumsko se saznanje nikako ne dâ svesti na osjetilno opažajne (perceptivne) elemente.

Sad smo uglavnom ocrtali povezanost filozofijskih područja, pa je već otuda vidljivo da filozofija spada u sistem znanosti, ukoliko na osnovi činjenica i logičkim metodama upoznaje svoj objekt. Teodiceja, rekosmo, hoće da upozna (kao svoj objekt) uzrok svijeta. Pretpostavivši da nam je sve dokazivanje teodiceje poznato, upitajmo se za njezin rezultat: kako teodiceja definira »uzrok svijeta«?

S a m o s e b i (a p s o l u t n o) e g z i s t e n t a n i o s o b n e n a r a v i.

Da ovu definiciju ovdje sad ne tumačimo, dovoljno je upozoriti, da ovo biće, koje realno i apsolutno egzistira, te je uzrok svijeta, i osobne je naravi, nazivamo B o g.

Još je samo jedan korak do posljednjeg rezultata teodiceje: osobni (razumni i voljni) uzrok svijeta — upravo njegov Stvoritelj — odredio je čovjeku s v r h u života. To će reći, č o v j e k j e u r e a l n o j r e l a c i j i s B o g o m k a o s v o j i m S t v o r i t e l j e m i s v r h o v i t o ž i v o t n i m Z a k o n o d a v c e m. T o j e m e t a f i z i č k i f u n d a m e n a t r e l i g i j e. To jest, na osnovi toga što je Bog čovjeka (zajedno sa svijetom iz ništa) proizveo, kao i na osnovi toga što mu je odredio životnu svrhu, prizlazi dosljedno, da je čovjek po svojoj naravi upravljen Bogu. »Po naravi« utoliko, što razumom spoznaje Boga kao svoga Stvoritelja i Zakonodavca, te u tom smislu Njemu podvrgava svoj život: uviđa ili priznaje, da je čitavim životom ovisan o Bogu. Kad kažem »razumom upoznaje, to ne znači da upoznaje Boga tek po teodiceji (filozofskim razumom), nego da makar na sasvim primitivni način i samo donekle upoznaje ovisnost svijeta i vlastitu ovisnost od Boga.

85.) Kada je teodiceja dokazala fundament naravne religije, može filozofija religije da objektivno odredi njezinu bitnost. Sad je naime jasno, da je r a z u m s k a spoznaja Boga prvi konstitutivni elemenat religije. Bog se u svijetu očituje ili objavljuje našem razumu, tj. na osnovi ili posredovanjem nekih činjenica čovjek upozna Boga. To je »p o s r e d n a o b j a v a« Boga. — Drugi i glavni konstitutivni elemenat religije jest v o l j n a podložnost Božjem zakonu, koliko se on očituje ili objavljuje u razumskoj svijesti. To je n a r a v n i m o r a l n i z a k o n. On je dakle osnovan u realnoj relaciji s Bogom. — Osim ova dva elementa religije pridolaze i doživljaji č u v s t v o v a n j a (u relaciji s Bogom), kao i spoljašnjeg bogoslužja.

Sada, na ovu naravnu religiju dolazi nadogradnja: nadnaravna religija. Pretpostavljamo navedeni rezultat teodiceje, kao i etiku, koja dokazuje da je svrha moralnog zakona sam Bog. Filozofija koja priznaje Boga Stvoritelja i Zakonodavca (teizam), došla je nakraj umovanja kad je utvrdila istinu, da je u sjedinjenju naše razumne naravi s Bogom svrha moralnog života. Taj zadnji rezultat filozofiranja nadovezuje se još i na metafizičku (racionalnu) psihologiju. Psihologija naime dokazuje da je naša duša po svojoj naravi beztjelesna ili duhovna (spiritualna), i da zato može egzistirati nakon smrti. Svrha pako, koju je Bog čovjeku odredio, dokazuje da će duša po odredbi Božjoj i zaista neumrlo egzistirati. Tako je omogućeno, da u posmrtnom životu budemo duševno sjedinjeni s Bogom kao svojom svrhom.

Dalje od toga ne može doći naše umovanje. Ima li još nešto više ili iznad ovoga »naravnog reda«, to bismo mogli doznati samo na taj način, da nam Bog neposredno objavi. To je učinjeno po Isusu Kristu. Dakako, treba to dokazati, — a to je zadaća apologetike. Ovdje je dostatno da uvidimo vezu između naravne religije i »nadnaravne«.

Takovom zovemo religiju, kojoj nije fundament Stvoritelj i Zakonodavac (naravnog moralnog reda), nego kojoj je fundament Bog-Objavitelj, Isus Krist. To jest, realna relacija prouzročenosti ili proizvedenosti (stvorenosti) prestala je biti jedina baza našeg snošaja s Bogom, te je kao nova baza — vrhu ili iznad one prve — pridošla neposredna objava po Kristu. Kakav je sad nastao snošaj s Bogom? Dok je kod naravne religije bio Bog naravna svrha čovjeka, sad je nadnaravna svrha. Tamo je čovjek bio sposoban da po naravi svoga razuma postigne svoju svrhu u Bogu, dok nadnaravna svrha nadilazi svaku potrebu same razumne naravi: ona je čovjeku darovana, kao »milost« poklonjena. Zato su i sredstva nadnaravna, kao i sam duševni izvor ili počelo, koje čovjeka osposobljuje na nadnaravne doživljaje. Ovo počelo jest duši imanentni dar Božji (»unutrašnja milost«), koji dušu stavlja u realni odnošaj s Bogom kao nadnaravnom svrhom. Takav duševni subjekt stoji prema nadnaravnoj svojoj svrsi u relaciji nadnaravne religije.

86.) »Društvene navike sprječavaju nas da kažemo istinu poput junaka i junakinja od Bernarda Shawa. Znanstveni naš respektabilitet odvraća nas od toga, da slobodno razvijemo mističke

strane naše prirode... Svi mi poznajemo prvorazredno vrijedne ljude, koji ipak pripadaju ekstremno filistarskom tipu. Njihov je intelektualni respektabilitet tako ubitačan, da se njima ne možemo pozabaviti u izvjesnim stvarima, što više, ne možemo ih u njihovoj prisutnosti čak ni spomenuti. Ja imam među svojima najboljim prijateljima ljude kojima je intelektualni život spriječavan takvim respektabilitetom. Rado bih se s njima nesmetano porazgovorio o izvjesnim pitanjima koja me zanimaju, o nekim autorima kaošto su Bernard Shaw, Eduard Carpenter, G. H. Wells ili Chesterton: ali ne ide, oni se pri tom nevoljko osjećaju, moram da šutim...

Samo u rijetkima nama ne sprečavaju se međusobno različne funkcije našeg duha. G. Th. Fechner osobita je iznimka, koja baš time potvrđuje pravilo. On je kadar bio da razvije svoj smisao za mistiku, i da pri tom ostane čovjek znanosti. Ja držim, samo rijetki ljudi od znanosti mogu da mole. Samo rijetki mogu da podržavaju živi saobraćaj s Bogom. Ali mnogi od nas znade vrlo dobro, kako bi naš život u mnogim pravcima bio radosniji i sposobniji, kad ne bi potiskivane bile tako važne forme povišenih energija«.

To je rekao William James god. 1906. u američkom filozofskom udruženju.

Prevodilac Jamesove knjige »Das pluralistische Universum«, J. Goldstein nadovezuje (u Uvodu knjige) na te riječi i kaže za njega, da je bio »kao i Fechner, čovjek u kome se budni, znanstveni intelekt složio s profinjenim smislom za metafizičke ideje. On (James) je spadao među one bogate prirode, koje svojim duhom obuhvataju opreke života; privlačio ga je osjetilni svijet sa šarolikim bogatstvom oblika. Radovao se udaru snažnoga životnog vala, smionom djelu i pobjedničkoj energiji tehničkih pothvata. A ipak je u sebi istodobno ćutio čežnju za supramundanim; ipak je u religijskom ganuću na svu prirodu gledao samo kao na nešto provizorno i ovostrano. Bijaše prepun života da bi se izgubio u religijskim daljinama, a istodobno preduboko proniknut sviješću o prolaznosti zemaljske naše egzistencije, da bi svoju sliku svijeta dokončao naprosto s prirodoznanstvom. U razlazu doživljajâ lahko se dolazi do diobe istine: ili se religiju žrtvuje znanosti ili znanost religiji. Od takve filozofije izmicanja ostao je James pošteđen po svojem vrlo izrazitom smislu za zbiljnost, koji nije dopuštao neobaziranje na iskustvo čitavih područja životnih. Prirodoznanstvena iskustva kaošto i religijska iskustva imadu na jednaki način pravo da određuju našu sliku svijeta...«

Te se riječi odnose na Jamesa, kome kao pretstavniku pragmatičke filozofije ne ide za petama pogibelj, da bude proglašen »neoskolastikom po tipu mračnih sredovječnih vremena«.

Ali ni August Messer nije neoskolastik, pa ipak upozoruje (u Asterovoj knjizi »Grosse Denker«) da »ne smijemo zaboraviti, šta na pr. još puno stariji mislilac, Platon, znači za jednu od najmodernijih filozofskih struja, marbušku školu Cohena i Natorpa. Sijeda starost ne znači zastarjelost. S toga bi malo bezpredrasudno sudio onaj, tko bi na sadašnju neoskolastiku unaprijed gledao kao na jednu quantité négligeable. Neoskolastika je samo u Njemačkoj našla čitav niz uvaženih pretstavnika: Hagemann, Hertling, Stölzle, Baeumker, Cathrein, Dyroff, Geyser, Gutberlet, Mausbach, Switalski itd.«

Da se u toj filozofiji nalazi i opravdanje religije, to još samo po sebi nije skolastički specijalitet, pošto znamo da je tako i u drugim filozofijama. Neće li svaki poznavalac Kantove filozofije priznati da ona u religiji vidi konačno rješenje životnog problema? Sjetimo se teksta, gdje Kant apostrofira najpoznatiju činjenicu životnog iskustva: dužnost. »Dužnost! ti uzvišeno veliko ime..., koje postavljaš zakon..., gdje je tebi dostojni izvor, i gdje ćemo pronaći korijen plemenitog tvoga porijekla...? — Ne može da bude nešto manje, nego ono što čovjeka (kao dio osjetilnog svijeta) uzdiže nad njega samoga, što ga veže sa stvarnim poretkom, o kome samo razum može da misli, i kome je podređen sav osjetilni svijet, a s njime i empirički odredivi opstanak čovjeka u vremenu... Nije ništa drugo nego ličnost (Persönlichkeit), to jest sloboda i nezavisnost od mehanizma čitave prirode, što ujedno znači sposobnost bića, koje je, kao osoba pripadna osjetilnom svijetu, podvrženo osebujnim, po vlastitom umu postavljenim čistim praktičnim zakonima, dakle vlastitoj svojoj ličnosti, ukoliko podjedno spada inteligibilnom svijetu; i po tom se ne treba čuditi, da čovjek, pripadajući obim svijetovima, na vlastito biće u odnošaju s drugim najvišim svojim određenjem ne može da gleda drukčije nego s poštovanjem, a na zakone tog određenja s najvišim počitanjem«.

Tko ove Kantove riječi bar toliko razumije, da u njima raspoznaje problem o izvoru i opravdanju moralnog zakona, neće jamačno posumnjati, da baš po ovom najdubljem problemu života dobiva filozofija rezon svog opstanka kao stvaranje nazora o svijetu i životu. A zar to znači da nas filozofija mora, ili bar može privesti k religiji ili priznavanju Boga?

Kant je iz svoje moralne filozofije (etike ili »kritike praktičkog uma«) izveo filozofiju religije. Kako ju je izveo i što kod njega znači »religija«?

Citirani tekst pokazao nam je provenienciju dužnosti kao »kategoričkog imperativa«, kojim se očituje moralni zakon. Sam opstanak moralnog zakona nije dakle (po Kantu) osnovan izvan čovjeka, u njegovu odnošaju s Bogom. Čovjek je s obzirom na moralni zakon autonoman, tj. taj je zakon moguć na pretpostavci (»postulatu«) razumno-voljne slobode čovjeka. Ali izvršenje moralnog zakona dovodi čovjeka u odnošaj s Bogom. Kako?

Potpuna usklađenost volje s moralnim zakonom znači moralnu savršenost ili svetost. Životni je naš zadatak da savršeno izvršimo moralni zakon. Ali to je moguće samo beskonačnim prilagođivanjem zakonu, pa u tu svrhu moramo pretpostaviti ili »postulirati« neumrlost duše. No sad je još jedan korak do zaokreta k Bogu; moralni je zakon povezan s teženjem za srećom utoliko, što moralno savršenstvo mora da uključuje našu sreću, — a to je moguće samo ako pretpostavimo (postuliramo) da postoji Bog, umni uzrok svijeta i čovjeka. Jer uzrok sreće ne leži u prirodi, kojoj nijesmo gospodari, niti u moralnom zakonu, koji, rekosmo, ne izvire iz sreće. Uskladiti svetost i sreću može samo onaj uzrok, kome je oboje jednako podređeno: svijet i čovjek s moralnom voljom; a taj osobni uzrok jest Bog. »Ideja« Boga ili »postulat« ili »vjera« u Boga praktična je pretpostavka za spojivost sreće s moralnim zakonom. A »religija« jest počitanje prema tome zakonu upravo s obzirom na praktičnu potrebu Boga.

Tako Kant konstruira religiju na osnovi moralne dedukcije ili na pretpostavci, da sreća pripada moralnom usavršenju. Nije nam, dakako, ovdje zadaća da ulazimo u kritiku Kantove moralne filozofije. Htjeli smo na ovom klasičnom primjeru pokazati kako filozofija i izvan skolastike vodi k religiji. To doduše znade svaki filozof, samo valjda ne znaju oni, koji skolastičku filozofiju napadaju radi toga, što ona opravdava filozofsko svoje priznanje Boga ili teizam. Od Sokrata, Platona i Aristotela do današnje filozofije (Bergson, Scheler i dr.) na razne se načine zastupa teistički nazor o svijetu i životu. Pa upravo je to glavno pitanje filozofske kritike: **na koji se način može opravdati teistički nazor?**

Kant je pošao sa područja moralne filozofije, i otuda je prešao na filozofiju religije. Današnja filozofija religije (i izvan skolastike) gleda na religiju kao na zasebno područje duhovnog života, te polazeći psihološkim i historijskim putem nastoji da religiju objektivno opravda. To jest, filozofija religije ispituje, da li je temelj religije u samom religijskom subjektu ili nezavisno od njega. Ako je ovo drugo: kojim doživljajnim putem (saznanja, čuvstvovanja...) dolazimo do Boga i do našeg odnošaja s njime?

87.) Skolastička filozofija promatra, u okviru etike, problem moralnog zakona za sebe i problem sreće za sebe, pa u riješavanju obih problema zastupa teistički nazor. Ali ne samo to; ona dolazi do teizma također izvan područja etike i ispred nje (po sistematskom rasporedu filozofskih područja). Skolastika naime ima svoju teodiceju, tj. razumsko ili racionalno opravdanje teizma na osnovi najopćenitije kozmičke pojave, a to je uzročna ovisnost svega promjenljivog svijeta, u koji spada i osobna narav čovjeka. Teodiceja nas izravno vodi k Bogu kao Stvoritelju svijeta. Taj realni odnošaj između čovjeka kao stvora i Boga kao Stvoritelja opravdava (subjektivnu) religiju i svijesnu našu predanost Bogu. Ta predanost obuhvata i moralni život, jer je na odnošaju s Bogom osnovan i opstanak moralnog zakona. Mi se, dakle, u skolastičkoj filozofiji 1.) krećemo u sferi realnog svijeta, 2.) prelazimo (transcendiramo) granice pojavnosti i 3.) dolazimo k razumskoj spoznaji Boga — k izvoru religije i morala. U ovoj trostrukoj zadaći leži bitni karakter skolastike.

Da to objasnimo! Pod 1.) upozorujemo na (noetički) realizam; pod 2.) na realističku metafiziku (proti pozitivizmu, fenomenalizmu); pod 3.) na racionalnu metafiziku o Bogu (teodiceju). Podjedno ovdje upozorujemo na vezu između teodiceje u jednu, a religije i morala u drugu ruku; naša teodiceja ili racionalna filozofija o Bogu utvrđuje istinu, da je Bog »izvor« ili temelj religije i morala. Tu sad treba da objasnimo relaciju između filozofije i religije.

Filozofija ima s religijom djelomice zajednički objekt; jer Bog, predmet religije, spada u okvir onih objekata, kojima se bavi filozofija. To ne može da bude sporno, jer je utvrđeno čitavom historijom filozofije, koja je na bilo koji način interpretirala misao o Bogu. Moglo bi se reći, da su pojedine historijske faze filozofiranja najjače obilježene upravo međusobnim životnim utjecajem filozofiranja i religijskog naziranja. To dokazuje borba grčke filozofije s mitologijom, utjecaj kršćanske religije u filozofiji sve do humanizma i tzv. prosvjetiteljskog doba, zatim prirodoslovno antireligiozni pravac filozofije u prošlom stoljeću, sa srodnim tendencijama sve do danas. Nemoguće je dakle izbaciti problem Boga iz filozofije, bez ikojeg obzira pri tom na stajalište problemskog rješavanja. — Razgraničenje između filozofije i religije jače se očituje kod pitanja o subjektivnom izvoru ili duševnom, doživljajnom organu, koji nas filozofski odnosno religijski stavlja u kontakt s Bogom. A s tim je pitanjem tijesno povezano i drugo: kojim putem (metodom) ili na koji način dotični organ dovodi k Bogu? Naša je teodiceja racionalna; mi dakle (u skolastici) na postavljeno pitanje odgovaramo, da je razum (ratio) organ spoznanja o Bogu, Njegovoj egzistenciji i naravi. Mi dakle u teodiceji dolazimo do spoznaje o Bogu (logičkim) putem dokazivanja, zaključivanja na temelju empiričkih činjenica. Sad nas ovdje ne zanima da li je taj metodički postupak opravdan i da li je pouzdan rezultat tog umovanja, nego nas samo zanima relacija ovakve (racionalne) filozofije s religijom; a u tom smislu treba reći, da po filozofiji dobivamo racionalnu spoznaju o Bogu, dok religija (u subjektivnom značenju) nije samo spoznaja, nego obuhvata sav duševni život, napose voljni i čuvstveni (utoliko »iracionalni«). Kad kažemo da spoznaja nije jedina komponenta religije, onda još pri tom i ne mislimo na filozofsku spoznaju (iz teodiceje), jer ta uopće ne mora da ulazi u strukturu religioznog doživljavanja. Ako ne mora, to još opet ne znači da filozofska spoznaja nema nikoje funkcije u religijskoj sferi; ako naime religijski doživljaj u svakom slučaju znači simbiozu s Bogom — a u tom je uključeno nesumnjivo priznanje Božje egzistencije i osobne naravi —, onda filozofska spoznaja o Bogu svakako ima ulogu sidra, koje osigurava religiju proti valovima skepticizma. Filozofska je spoznaja (rezultat teodiceje) obranbeni bedem religije, kad ona na putu u život polazi u boj s protureligijskim filozofskim nazorima. Dakako, tko ne priznaje racionalne metafizike o Bogu, nego samo iracionalnu, taj će racionalni elemenat sasvim eliminirati iz religije, pa će njezinu strukturu svoditi isključivo na iracionalne motive.

Sad smo se sasvim primakli filozofskom raskršću različnih odgovora na pitanje o Bogu. Nekima je čudno i ne mogu da sebi obrazlože, zašto filozofiranje u historijskom svome razvoju poka-

zuje toliko divergentne nazore. Međutim je stvar posve jasna čim se uoči činjenica, da ne samo objekt filozofije sačinjavaju najrazličnije relacije, nego da se još i filozofirajući subjekt nalazi u mnogostrukim relacijama sa svojim objektom. Ostanimo samo kod našeg objekta filozofije — Boga. Skolastička teodiceja naučava t e i z a m, tj. ona tvrdi, s obzirom na egzistenciju Boga, da je apsolutna ili uzročno nezavisna; s obzirom na relaciju apsolutne egzistencije prema svijetu, teodiceja tvrdi da je takva egzistencija ekstramundana; to ona tvrdi još i s obzirom na osobnu narav apsolutnog bića, koje baš po toj svojoj naravi adekvatno ispunja naš pojam o Bogu. U navedenim je obilježjima sadržana definicija teističkog d u a l i z m a, tj. nazora da egzistira Bog: apsolutno, ekstramundano, osobno biće; jer je osobno, zato je u razumno-voljnoj relaciji sa svijetom i našim životom. Sad, protivno ovim tvrdnjama može da nastupi d e i z a m, p a n t e i z a m i a t e i z a m. Prvi će priznati racionalno utvrđenu egzistenciju Boga, ali zabacuje razumno-voljni Njegov utjecaj na svijet. Panteizam zabacuje ekstramundanost; ateizam napokon zabacuje i osobnost, a eo ipso i Boga. — Uzmemo li povrh svega toga u obzir relaciju filozofirajućeg subjekta i Boga, opet nastupaju razne mogućnosti filozofskih naziranja. Uglavnom, jedni su filozofi za r a c i o n a l n u metafiziku o Bogu, a drugi za i r a c i o n a l n u.

Najvažnije od svega uvijek je bilo i dovijeka će biti pitanje o p r a v d a n o s t i r a c i o n a l n e t e o d i c e j e, o d n o s n o t e i s t i č k o g d u a l i z m a. Da održimo našu poziciju racionalno teističkog dualizma, to puno više znači nego samo da suzbijemo navalu a n t i d u a l i s t i č k o g teizma (panteizma, monizma) — koji uči da Bog nije »izvan« svijeta, nego u njemu —, kao i navalu dualizma d e i s t i č k o g (kad uči da Bog nema kontakta sa zbivanjem svijeta). U oba ova slučaja imamo u vidu samo relaciju: svijet i Bog. Ali ispred pitanja o toj relaciji, nameće se pitanje same egzistencije Boga, koju ateisti poriču ili o njoj sumnjaju; pa zato treba u prvom redu suzbiti navalu a t e i z m a. Taj se zadatak pokriva sa samim dokazivanjem da egzistira Bog. Prvu polovicu tòga dokaznog postupka, kojim se utvrđuje da egzistira ens a se, ateisti će uglavnom bez protesta i usvojiti, ali će taj ens a se istovetovati s materijom (= materijalistički ateizam), a zabaciti njegovu osobnu narav, što dakako znači ne priznati ens a se kao Boga. Na ovoj fronti materijalističkih ateista — proti racionalnom teizmu — nalaze se i svi oni teisti, koji dopuštaju

samo »iracionalno« priznanje Boga, jer da racionalna teodiceja n i j e k a d r a dokazati egzistenciju Boga kao o s o b n o g bića. Ovamo spadaju Kant, Bergson i drugi iracionalistički teisti. Njihovo je uporište na području n o e t i k e, ukoliko uče da je uopće n e m o g u ć a r a c i o n a l n a m e t a f i z i k a. Na tom se dakle području imadu postaviti temelji racionalnog teizma dokazom metafizičke sposobnosti razuma. Tako skolastika — nakon Aristotela — sistematski utvrđuje racionalnu metafiziku o Bogu kao filozofski temelj religije.

Kako je teodiceja (i ispred nje noetika) u cijelosti provedena, to je, dakako, zadaća zasebnog studija, a ne može da bude zadaća ove rasprave, koja hoće da pokaže vezu filozofije (napose skolastičke) s religijom. Tko valjano upozna skolastičku (aristotelovsku) teodiceju, jamačno će se uvjeriti, da je ona kadra izdržati jače kritike, nego što su one, koje pogdjekad susrećemo u modernoj filozofiji. Uzmimo kao primjer posve nekritičkog »filozofskog« rezoniranja Bergmannov »Einführung in die Philosophie«: »Možda se u atomskoj jezgri krije Aristotelov *πρῶτον κινοῦν*, onaj pra-pokretnik, kojeg u kozmičkom prostorju nijesu pronašli orijaški teleskopi Mount Wilsona... Možda će 20. stoljeće u atomskoj jezgri otkriti početak svijeta.... Doista, još nije doba da se smješkamo na misao o Bogu, ako ga samo ne shvatimo u priprosto teističkom nego u znanstvenom smislu, tj. kao stvaralačku prasilu, koja je u ili ispred (ne izvan) današnje kozmičke forme, možda, možda i duhovne naravi... Ali tu smo dospjeli do granice metafizike, na područje slutnja... Teizam se osniva na dualizmu: Bog i svijet, a to nam ga čini znanstveno neupotrebivim... Mi samo muklo ćutimo, da se je ljudski duh predaleko i preosjetilno usmjelio prodrijeti u područje metafizičke hipoteze, kad iz opstanka svijeta zaključuje na onostrano i nezavisno od svijeta egzistentnog stvoritelja, kao iz opstanka čizme na postolara, koji ju je načinio...« Međutim, tko ne samo »muklo ćuti«, nego kritički vidi među ostalim i ovakvu »čizmu«, koju je nesumnjivo načinio Bergmann, ne treba tek pitati, nije li ona »možda, možda... znanstveno neupotrebiva«. Ako je modernoj filozofiji stalo do toga, da se znanost u njoj ne kompromitira, onda ona i u svome držanju prema skolastičkoj filozofiji ne smije napustiti znanstveni etos, bez koga se ne dolazi do Istine.

88.) Teizam zastupaju (u vezi s Platonom i Aristotelom) Augustin, Toma Akvinski i nebrojeni umnici skolastičke filozo-

fije, koju usvaja **kršćanstvo**. Ono naročito u teizmu postavlja temelj svoga **vjerskog** učenja. Logički je prema tome sasvim opravdano, da vjersko učiteljstvo kršćanstva **samo jedno filozofsko naziranje proglašuje kao istinito**. Ali to ne znači da ovo učiteljstvo **svojim autoritetom oduzima slobodu filozofiranja** (kako na pr. i Messer drži u »Die Philosophie der Gegenwart« 7, 1931). Naprotiv, na filozofsko se umovanje nadovezuje historijsko-kritičko, kao teoretska baza za kršćansko vjerovanje. Niti se teist u vlastitom naziranju igdje poziva na vjersko učenje, niti je autoritet toga učenja njegovim izvorom. Budući da opravdanost vjerskog autoriteta upravo zavisi od opravdanosti izvjesnog filozofskog naziranja, onda jamačno ova posljednja opravdanost može da »izvire« samo u umovanju, tj. ona može da bude samo logički fundirana. Drugim riječima, do kritički opravdanog priznanja vjerskog (crkvenog) autoriteta dolazi se **nakon** nekih umstveno stečenih rezultata. Na putovima tog umovanja susrećemo se dakako, uza sve druge historijsko-filozofske nazore, i sa onim naziranjem, koje je sadržano u vjerskom učenju kao odgovor na filozofska pitanja. Ali, za filozofa i taj odgovor postaje pitanje, utoliko što treba da se razmišljanjem ispita osnovanost (istinitost) »odgovora«. Ako pak netko dođe ovim putem do jednakog rezultata, onda mu se nema osporavati sloboda istraživanja, nego je u pitanju samo valjanost i vrijednost spoznanja. Tko ima izvjesni pogled na život koliko ga nalazi u okviru vjerske nauke, vjernik je a nije filozof. Takav postaje tek onda, kad stane dotični »pogled« kritički ispitivati, tj. po logičkim njegovim osnovima i u vezi s drugim nazorima, koji se nameću kao mogući odgovori filozofskih pitanja. U tome je dakle **veza filozofije sa kršćanskom religijom**, da je logička mogućnost posljednje osnovana u prvoj, a ne obrnuto.

U kojoj su relaciji **znanje i vjerovanje**!

Ono znanje koje zovemo mnijenje (opinio, Meinung), nije potpuno znanje ili spoznaja; jer mi tek onda spoznajemo, kad nešto sigurno znamo, i to na osnovi potpuno jasno poznatih razloga. Kod mnijenja nijesmo potpuno sigurni (ne pristajemo čvrsto uz neki sud, nijesmo bez straha da ne bi mogao biti istinit i njemu protuslovni sud), jer nema dovoljno razloga. Kod mnijenja dakle nema spoznatih razloga i nema potpune sigurnosti, a kod pravog je »znanja« i sigurnost i poznati razlozi. U oba je slučaja proporcija između sigurnosti (pristajanja uz neki sud) i onih razloga na kojima se osniva istinitost dotičnog suda. — »Vjerovati« znači čvrsto pristajati (biti siguran), premda se ovo pristajanje ne osniva na razlozima, u kojima bi se očitovala sama istinitost dotičnog suda. Razlog za čvrsto pristajanje kod vjerovanja nalazi se izvan samog suda i njegova spoznajnog (logičkog) obrazloženja, tj. nalazi se u nečijem svjedočanstvu (autoritetu). Ja znam da Bog egzistira; moje sigurno znanje osniva se na spoznajnim razlozima (dokazima). Ali pošto kod ovog suda (»Bog egzistira«) nije sigurnost tako neposredna kao kod suda $2 \times 2 = 4$, nego je stečena posredstvom postepenog (diskurzivnog) razmišljanja, opravdano je reći da ono znanje, koje je posredno sigurno, postaje »vjerovanje« ukoliko na razloge ne mislimo ili su nam samo neki razlozi poznati. Tako ja mogu reći da »vjerujem« u Boga, iako sam iz poznatih razloga (dokaza) siguran, tj. znam za Boga: utoliko vjerujem, što poznate mi razloge znanja oslanjam još na nešto izvan tih razloga (recimo na autoritet crkvenog učenja). Bio bi, dakako, circulus, da autoritet crkve priznajem na osnovi svog priznanja Božje egzistencije, a priznanje Božje egzistencije da se tek osniva na autoritetu. Zato se priznanje Božje egzistencije mora osnivati na spoznanim razlozima, iz kojih zaključujem da Bog egzistira, tj. o Bogu moram da imam znanje prije nego mogu da priznam božanski autoritet crkve. [A to priznanje izvodim iz znanja o Bogu utoliko, što historijski znam da je crkva utemeljena po Kristu, i osim toga historijski znam da je Krist izjavio i čudesima dokazao da je Bog, — pa kad sve ovo ne bi bila istina, a meni i drugim ljudima uza sve nastojanje nije moguće utvrditi tu neistinitost, trebalo bi reći da je sam Bog naveo ljude u zabludu.] Netko, dakle, može vjerovati crkvi u istinama, za koje nije siguran na osnovi misaonog obrazloženja, kao i u onim istinama za koje znade po obrazloženju, ali mu nijesu svi razlozi potpuno poznati ili na njih ne misli. Vjerovati može i onda kad nešto nesigurno znade, kad ima samo mnijenje. A u pitanju autoriteta treba dakako da bude taj autoritet jasno definiran, tj. da se vidi njegova kompetencija kod onoga što predlaže za vjerovanje. Čin vjere sastoji onda u voljnoj spremnosti.

Uzmemo li kršćanstvo (ne ideološki, nego) konkretno, kao organizaciju crkve, može dakako nastati pitanje **društvenog** odnošaja sa pojedinim filozofima. Da je u ime kršćanstva bilo i progona, mogao bi poricati samo nepoznavalac opće historije. Ali ne manje znači nepoznavanje historije filozofije, kad netko u društvenoj poziciji crkve gleda izvor teističko-metafizičke (religijske,

skolastičke ili »idealističke«) filozofije, tj. kad netko smatra da je ovakova filozofija iznikla na crkvenom terenu — kao da ona nije historijski otpočela već prije crkve. Niti je moguće da disciplinska vlast crkve utječe na smjer umovanja kod pojedinog filozofa, — jer bi se taj ovim momentom sâm odrekao slobode i eo ipso prestao filozofirati. Crkva je l o g i č k i potpuno u pravu da smatrajući svoj filozofski nazor istinitim, zauzima ekskluzivni stav prema drugim nazorima. Ako bi se zastupnike takovih nazora i društveno progonilo, ne bi se time u nikome stvaralo dispoziciju za neku nauku. Mogu da to potvrdim iz vlastitog iskustva: kao studentu teologije iz ruke mi je bio istrgnut Kant, i to sa nepedagoškom motivacijom da sam Kantovski bezvjerac. Pa dok su me takve zgode — u ono doba! — još većma utvrđivale u averziji prema »crkvenoj filozofiji«, danas ne samo što pojedinačne ove postupke znadem razlikovati od crkve kao institucije, nego i ne uviđam zašto da ih više osuđujem od postupaka nekih protucrkvenih organizacija.

Dakle je sasvim fantastički (ne mora biti tendenciozno) iskonstruirana veza ovisnosti teističke filozofije sa društvenim uplivom crkve, čak i s feudalizmom (kako na pr. kod nas drže neki marksistički literati). Materijalistička ili ateistička filozofija bila bi prema tome uzročno osnovana u borbi proleterske klase s feudalizmom i crkvom. Da je međutim u takovu shvaćanju sasvim iskrivljeno stanje stvari, zna se već otuda, što društvena organizacija (kao ekonomski pokret) treba svoju filozofiju, a ne obratno. U svako je doba bilo raznosmjernih (teističkih i ateističkih) filozofija, a stanovito je doba i stanoviti su ljudi (koji nijesu filozofi) odabirali sebi izvjesne filozofije i s obzirom na neko stajalište zastupano izvan samog filozofiranja kao takvog. Ne valja također kazati, da je filozofija u tijesnoj vezi s religijom zato što imadu zajedno historijske početke; jer tako ne bismo znali za »početak« areligijske i antireligijske filozofije. Dabome da je duhovna dinamika pojedinog filozofa uvjetovana i društvenim okolnostima u kojima on živi i misli, ali to sasvim drugo nešto znači nego tvrdnja, da društvo sa svojim interesima determinira »idealističku« odnosno »materijalističku« ideologiju filozofije. Treba samo zadržati ispravan pojam o filozofiranju, koliko se ono razvija uvidom u problematiku i individualnim načinom rješavanja, za razliku od diletantskog, ekonomskog i drugog bavljenja s filozofijom. — Kao tipični primjer filozofskog diletantizma udruženog s tendencioznom kritikom,

poučno je da ovdje napomenem jedan slučaj. Kad je Jugoslavenska Akademija publicirala moju knjigu »Duševni život«, neki novinski kritičar optuživao je Akademiju da se »ogriješila o interkonfesionalni takt«, zato (!) što knjiga zastupa f i l o z o f s k u nauku o spiritualnosti duše. Isti je »kritičar« pronašao, da moje filozofsko stajalište — u noetici realizam, u metafizici dualizam — ima »apologetsku tendenciju«, zato (!) što sam svećenik. Taj se dakle čovjek ispred svoga kritiziranja nije čak ni toliko dovinuo k svijesti, da bi po njegovu kriteriju iz historije filozofije nestali ne samo svi kršćani, nego i Platon i Aristotel; a možda je i Bergson prestao biti filozof, jer ga je filozofiranje dovelo — horribile dictu — do kršćanske mistike!

Meni ovdje nije do polemike (i još manje želim da poučavam one koji uslijed pomanjkanja samoodgoja istoznačuju, bez ikoje ograde, vjeru sa glupošću), nego mi je stalo da po vlastitom proživljavanju raščistim od vjekova zamućivanu problemsku situaciju o odnosu filozofije i religije. Već je preko 30 godina, kad sam kao student čitao brošire o »moralu bez religije«, pa me je revoltirala jednostranost, površnost i neozbiljnost raspravljanja o problemima — upravo o Bogu i besmrtnosti duše — o kojima postoji historija i današnja nauka. U ignoriranju protivničkog i u filozofski neobrazloženom isticanju svoga gledišta osjećao sam praznu reklamu. Tako je to i danas. Zar ne može biti nikojeg govora o »progresu na zemlji« u vezi s »idealističkom« filozofijom, ili zar je ova namijenjena samo progresu na nebu (kako jedan marksistički literat misli da je pitanje idealističke filozofije šaljivo riješio)? Zar borba proti abnormalnim, nepravednim i nečovječnim pojavama današnjeg i otprijašnjeg društvenog sistema (kome će se jedva naći ljućeg protivnika od mene!) mora da se bazira na negaciji filozofije, koja sama po sebi ni po čemu ne pogoduje takovom sistemu! Zar je pitanje progresa na zemlji, koje nije isključivo ekonomsko iako mu se dopusti prvenstveno mjesto, tako nužno povezano s materijalističkim pogledom na »zemaljski« život, da izvan toga kruga dosad i nije bilo nikojeg progresa? Zar ne mogu ni da sudjelujem u ekonomskoj obnovi čovječanstva samo zato što nemam toga pogleda? Ili kao da u dosadašnjih i sadašnjih nosilaca ili pretstavnika društvenog sistema nema upravo takovog, materijalističkog pogleda! Osim ovih refleksija, koje ukazuju na labavost marksističkih filozofskih rezoniranja, mogla bi se redati još i mnoga druga pitanja od kojih zavisi alternativa idealizma i materijalizma, i na koji ovaj

posljednji ne pruža baš nikojeg solidnog odgovora, a da se niti ne upušta u imanentnu kritiku idealističkog naziranja.

89.) Osnovna sastavina u životu čovjeka jest težnja za spoznanjem. Osim ovog doživljajnog područja, pojedini su dani ljudskog života ispunjeni najrazličnijim težnjama, osjećajima i djelima, — a i ovi su doživljaji uvjetovani nekim znanjem o nečem. Također obrnuto: činjenica i smjer spoznanja stoji pod utjecajem ukupnog životnog razvoja. Spoznanje o kome je ovdje riječ, jest filozofsko: ono obuhvata pitanja o čovjeku i njegovu životu, te je upravljeno na cjelokupnost bitka i zbivanja. Pa dok je u tom vidu i kod mene izniklo pitanje Božje egzistencije, u vezi sa životnim iskustvom ovo se pitanje naizmjence priklanjalo afirmativnom i negativnom odgovoru: teizmu i ateizmu. Tå zar nije teoretska sigurnost o Bogu čestokrat povučena u sumnju zbiljskim životom, koji je toliko neskladan s našim idealima!? Pogotovo kad je u pitanju kršćanska religija, s Božjim auktoritetom u katoličkoj crkvi! Kao god što je neosporno da kršćanstvo sadržava najuzvišenije životne vrednote, bilo bi zaista bezumno ustvrditi, da u pitanju životne vrijednosti kršćanskog idealizma ne može na nekoga destruktivno utjecati činjenica protukršćanskih pojava (izvan crkve i u crkvi!): moralni užas ratovanja, nečovječnost socijalnih nepravda, pojedinačni i kolektivni egoizam, pa svi oni tipovi, koje život iznosi u opreci s evanđeoskim duhom kršćanstva! U tom labirintu života filozofijsko je razmišljanje ona luč, koja ima da svijetli putem istine. Ne samo da razni ljudi imadu različne nazore o istim pitanjima života — naročito o njegovu smislu ili vrijednosti, o njegovu zadatku i cilju —, nego i pojedinac već sa izgrađenim svojim naziranjem nailazi na raskršća, gdje mu se gube vidici. I to su najvažniji momenti života: kad je potrebna orijentacija, kad čovjek bez istinitog odgovora na životna pitanja ne zna i ne može dalje živjeti!

Imade li dakle filozofija da bude ne samo izražaj životne zbiljnosti po mnogostrukoj njezinoj pojedinačnosti, nego sintetička koncepcija života po njegovoj zakonskoj uređenosti, ne smije da odnemari pitanje o istinitosti života, tj. »filozofija života« ne smije napustiti racionalni put traženja istine o životu. Ovaj postulat nije »baština sredovječne skolastike«, nego proizlazi iz vlastitog života, koji ne može nitko osporavati u ime bilo koje »metalogične filozofije života«. Zato filozofija samo onda nije besciljna, ako se, oslobođena relativističkog i subjektivističkog psihologiziranja, može uzdignuti racionalnim putem traženja istine.

Napokon, ne samo da život — iako ispunjen tolikim neizvjesnostima i zabludama, fizičkim i moralnim zlima — ne oduzima mogućnost i potrebu filozofijskog traženja istine o samom životu, nego on ne može oboriti ni osnovanost teističkog nazora o životu. Dopustimo li, na primjer, da teističko stanovište o egzistenciji Boga, koji je u čovjekovo biće usadio teženje za srećom, dok je njezinu ostvarenju postavljeno na svakom koraku kroz život toliko zapreka — zaista znači za naše shvaćanje jedan misterij, onda bih želio doznati, da li nestaje svakog misterija o životu uz ateističku postavku. Nije li ateistički pesimizam (da je život zbiljski dat samo zato da bude uništen) u suprotnosti s prirođenim nagonom života da se održi i da unatoč svih zala polući pozitivne vrednote!? Ovim ga smjerom može povesti samo teistička filozofija, koja u čovjeku stvara religijsku svijest: dobrote da postoji Bog! Takva je filozofija, smatram, dobročiniteljica čovječanstva, jer je, držim, najveće dobročinstvo za čovjeka, kad mu netko od životnih zala ispaćenu dušu izvede na put sreće u smirenu životu: a religija je bila i jest takav izvor sreće drugima i meni.

Sad nam je očita i subjektivna razlika između religioznosti i filozofiranja: dok se na filozofiranju osniva istinita spoznaja Boga, religija obuhvata (osim spoznaje) sav čovječji život u vidu odnošaja s Bogom. A taj odnošaj može da bude fundiran jedino (sa strane Božje) u postavljenoj smislenosti ili svrhovitosti našeg života, tako da se u njezinu ostvarenju (gledano sa strane čovjeka) nalazi oživotvorba težnje za srećom. Filozofiranju je dakle cilj istina, a religioznosti sreća čovjeka.

Dakako, pošto »svak može da bude po svojoj fazoni sretan«, religija je onima suvišna, kojima život nije isprazan bez svijesti o njegovu svrhovitom uređenju. Ta je smislenost ili svrhovitost sadržana u etičkoj svijesti čovjeka, utoliko što za normalna čovjeka ne prestaje dužnost živjeti unatoč svih zala. I to upravo određenim načinom živjeti: po prirodnom moralnom redu. Mora dakle da je s njim povezana i »kompenzacija« za sva zla. To znači: uz pretpostavku realnosti religije (tj. da je čovjek svojom prirodom zavisan od Boga) dobivaju sva životna zla svoju kompenzaciju u moralnom uređenju

ljudskog (pojedinačnog i društvenog) života. S društvenog gledišta to opet znači: da bez moralnosti nijedan socijalni sistem nema prava na opstanak.

Ima još i jedno drukčije stajalište »kompenzacije« o kome se izražava marksistički literat ovako: »Ako je doista čovječji život uslijed smrtnosti tako malovrijedan, da treba tražiti neku kompenzaciju te malovrijednosti, onda je upravo od najmanje vrijednosti, a socijalno i te kako na štetu neka izfantazirana kompenzacija te malovrijednosti u drugom svijetu! Učinimo se tu na zemlji besmrtnima tako da kao generacija, kao narod, kao klasa, kompenziramo čovječju »malovrijednost«, ne u fikcijama, nego stvarno u blagostanju i sreći svečovječnoj: tu na zemlji, kako je pjevao Marksov prijatelj Heine, ostvarimo nebesko kraljevstvo, a nebo ostavimo anđelima i vrapcima«. Ali, zar će mene umiriti ičija tvrdnja o »fikcijama« samo zato, jer je tako pjevao Heine i bilo tko? Ja mogu u ime naučne slobode ili tolerantnosti priznati svojem nazoru protivni samo uz jedan uvjet: da je i on naučno fundiran, tj. da je stečen (pošto se radi o filozofskoj problematici) putem filozofiranja, a ne, recimo, samo putem socijalne propagande. Pitanje je, da li »malovrijednost« života proizlazi samo iz njegove smrtnosti! Ako pak smrtnost zaista involvira malovrijednost života, onda u ovom životu i nema nikoje kompenzacije, jer je u tom slučaju nemoguće blagostanje i sreća; malovrijednost života, uslijed smrtnosti, isključuje svaku sreću, tj. protivurječno bi bilo tražiti sreću života uz pretpostavku njegove neuklonive malovrijednosti. Šta uostalom sadržava pojam blagostanja i koliko je istovetan s pojmom sreće? Zar je pojam lične besmrtnosti samo »izfantaziran«? Zar je subjekt kompenzacije samo generacija, narod i klasa; i zar je kolektivno materijalnim blagostanjem iscrpena sva »kompenzacija«? A gdje to napokon stoji, da se traženje sreće na području duhovnog života mora s prezirom odvratiti od sfere »anđela i vrabaca«? Ovakova ironiziranja u najtežim filozofijskim problemima ne samo što nijesu kadra ni jedan jota oduzeti naziranju, koje proizlazi iz mojih naučnih djela — stečenih ispaćenim tolikogodišnjim nastojanjem —, nego su ona za mene kriterij potpuno nefilozofskog duha. A malovrijednost takova duha misle neki ljude »kompenzirati« nekim komotnim gestama.

Istina, pozivanje na moj vlastiti nazor u životnim pitanjima može da bude u očima protivnika relativno ili subjektivno; samo ja ne znam, zašto da i njegovo bude drukčije u mojim očima. Neka bude mjerilo naših nazora iznad svih nas: njihova logika i životna stvaralačka snaga. Primijenjeno na religiju — pa ako ćemo odmah reći, i na kršćansku religiju — to znači dvoje: prvo, da u historiji filozofije, već od Platona i Aristotela, postoje gotovi nazori o religiji, kojih danas više ne može ignorirati nijedan kulturni stvaralac; a drugo, da takav ne može ignorirati ni one životne snage, koja se očitovala u historiji kršćanstva. Zadaća je upravo kulturne budućnosti, da pitanje života rješava u vezi s ovom historijom, a savjesnom, kritičkom i zajedničkom suradnjom najboljih umova. Poricati ovakovo shvatanje zadatka idealne kulture značilo bi unositi destruktivne tendencije —: jer stvaranje daljnje kulture ipak ne znači bezumni prelom sa svime što je umno dosad stvoreno!

90.) Iz rečenog se razbira kako upravo filozofija zahvata u problem kulturnog stvaranja; u njegovu je središtu pitanje opravdanosti religije uopće i napose kršćanske. Pa baš zato, priznajem, u današnjem traženju orijentacije i u preispitivanju svih dosadašnjih vrednota, mnoge će pojave i unutar kršćanstva biti potegnute u sferu kritičnog prosuđivanja. I s punim pravom! Ali ne valja nikad zaboraviti na dvoje: prvo, da na kapitalizam, netolerantnost i još koješta napadaju najviše oni koji imadu za to najmanje prava; a drugo, da samo analfabeti u kulturnoj historiji mogu napadati crkvu bez priznanja kulturnih i socijalnih njezinih dobročinstava. Pa ne samo u historiji, nego je kršćanstvo i danas najjači (možda i jedini) etički činilac u tzv. kulturnoj Evropi — koja uostalom (kako je već drugdje naglašeno) raspolaže s toliko »kulture«, da oružanom silom mlati po svijetu željnom slobode (koliko ta sloboda ne bi u skladu bila s trgovačkim ili kojim drugim interesima), i da cijedi zlato iz znojnih, krvavih i izgladnjelih živih rudokopa nekrivih ljudi i djece. Pa kad još ovaj materijalistički egoizam caruje izvikujući neke parole bivših revolucija, a svjetskom organizacijom suzbija kršćanstvo, koje takav sistem negira naukom svojom i životom, — onda ne trebam dalje ni dokazivati tvrdnju da rješavanje životnog problema ne može mimoilaziti kršćanske religije. Naučno (apologetski) otpočima ovo rješavanje osnovnim pitanjem: da li je kršćanstvo crkvenom organizacijom podržavana romantička tradicija sa ritualnom simbolikom i čitavim sistemom duševnog formiranja, ili je historijski osnivač kršćanstva izvan svake

sumnje utvrdio božanski svoj auktoritet? Bez rasprave o tom pitanju nema naučnog nazora o kršćanstvu.

Da problem kršćanstva zaista spada u okvir nauke, jamačno već otuda proizlazi, što ona rješava problematiku socijalnog oblikovanja života; a reforma toga života zahvata u njegovu duhovnu strukturiranost. Ako diagnoza današnjeg nezdravog duševnog života konstatira individualizam i egoizam (koji su uslovljeni kapitalističkim sistemom proizvodnje), te upućuje na kolektivistički način života sa idealnim blagostanjem po novo stvorenoj zajednici, — onda još uvijek nije time prestala potreba etičkog stvaranja čovjeka, napose u njegovu odnosu s kršćanstvom. U ostalom, zar nije baš praktična strana kršćanske ideologije, po svojem principu »ljubavi k bližnjemu«, ne samo kao organizirani pokret nego religijom motivirani putokaz za reformiranje današnjeg društvenog stanja? Kršćanstvo nam pruža upravo religijsko uporište za opravdanost borbe proti egoizmu. Pa upravo na području ove borbe sukobljuju se idejno dva svijeta: religijski i protureligijski. Od ateističke akcije u Rusiji (»Liga borbenih bezbožnika«) do španjolskog proganjanja jednog od najvećih katoličkih reformatora Ignacija Lojole, dolazi do izražaja socijalna borba duhovnog naziranja na život.

Tko sa stajališta kulturnog historičara budućnosti objektivno gleda na tu borbu, priznat će, da današnji protivnici kršćanske religije, napose katoličke crkve, ne mogu joj nikad više predbacivati nikojeg nasilja, — jer su upravo oni postigli maksimum. Priznat će da ovi protivnici nikad nijesu dokazali Crkvi, da je ona prouzročila današnju svjetsku krizu i prema tome da je upravo ona odgovorni krivac zla. Priznat će, da bi ljudska zajednica i danas smireno živjela, kad bi duh Kristov vladao i onim pojedincima, koji vladaju i upravljaju udesom svijeta. —

I tako smo konačno našom filozofijom »sretno doplovili u luku religije« — na zajedničku sablazan onima, koji obnalaze da je takova filozofija neprijateljica (bezizimno svih) znanosti, onima koji nasilno oduzimlju religiju (i druga kulturna dobra), i napokon svim onim šaljivđijama, koji tvrde da je najlakše pribjeći k religiji! (Zar je zaista »najlakše« — ako čovjek do nje dolazi tek iza duševnih lomljava, iza deset i dvadesetgodišnje borbe bez odaha danju i noću, tražeći izbezumljenih živaca izlaz iz tmine i barem jedno uporište u kaosu života!) Oni, naprotiv, koji su iskusili težinu životnih problema, vrlo dobro znadu, da filozofija nije samo

fantazija (kako ju smatraše izvjesni akademik), da ona i ne može biti zamijenjena nikojim znanostima, štoviše, da filozofija treba biti priznata za »vladaricu znanosti« (kako je Nietzsche ustvrdio za psihologiju): ne samo zato, što je upravo znanstveno znanje predmetom filozofskog istraživanja, nego još većma zato što naš život (u kozmičkoj cjelini) pruža filozofskom duhu osnovnu problematiku. Pa dogod budu na dohvatu životnog filozofiranja metafizički problemi Boga i osobnog besmrtnog života (koji je problem, kaže Driesch, najvažniji što ga uopće ima) — ne može se jamačno u ime filozofije izbaciti iz nje ni Aristotel sa skolastičkom metafizikom. To tim manje, što upravo ova filozofija podaje čovjeku i njegovu životu punovažni položaj u svijetu — u prvom redu time što uči, da duh upravlja materijom. Čovjek nije samo senzitivno receptivan niti je samo mehanički aktivan, nego je duhovno aktivan; to će reći, čovjek je duševno strukturiran na taj način, da samog sebe usmjeruje na smisleno povezane cjeline, u kojima su ostvarene razne vrednote, a u službi tog ostvarenja nalazi se i materijalni svijet sa svakodnevnim našim životom. Samo uz ovu je postavku omogućeno duhovno formiranje čovjeka ili stvaranje ličnosti: — a k tome cilju treba da vodi i filozofijska kultura. Filozofija nastaje iz života, a iz filozofije nastaje život; u tome je i kriterij njezina etičkog vrednovanja.

OSVRT NA KNJIGU

Filozofijska antropologija ne gleda u čovjeku samo tjelesni, od materijalnih dijelova sastavljeni organizam: u čovjeku živi ličnost, tj. subjekt, koji misaono doznaje razliku između istine i neistine; koji u svojim težnjama i u voljnim činima nailazi na razliku između poštenja i nepoštenja, pravde i zloće, moralnog dobra i zla; koji doživljuje lijepo i ružno; koji se priklanja božanstvu. Materija i fizičko događanje nema obilježja istine i neistine, dobrote i zloće: ove i druge vrijednosti obilježuju čovjeka kao ličnost, kao svijesni subjekt vrijednosnih doživljaja. U čovjeku se dakle stiču dvije sfere: organska, koja čovjeka veže uz fizički svijet, i svijesna (duševna, psihička), koja se očituje također u navedenim vrijednosnim doživljajima. Tako je čovjek objekt dvostrukog izučavanja: fizikalnog (fiziološkog) i psihološkog.

Promatrajući svoj objekt — svijesni život ili »psihu« čovjeka — psiholog ide za tim, da odgovori na pitanje: kakav je naš svijesni život? Dakako, odgovor na to pitanje jest rezultat namjernog, svrsishodno udešenog ispitivanja; jer je svijesni život u svome tijeku zbivanja vrlo kompleksan i našem »oku« (osjetilnom opažanju) nepristupan. Kako će, prema tome, psiholog da pristupi istraživanju psihe; kojom će metodom zahvatiti u svijesni život?

Prirodnonaučne su metode dovele do znamenitih rezultata, pa se otuda nametnula misao primjene tih metoda i na duševni život. To je i odgovaralo općoj prirodonaučnoj koncepciji svijeta, koja u svom priznavanju nije išla dalje od iskustvenih (empirijskih, pozitivnih) činjenica. Još tačnije, prirodonaučni je empirizam ili pozitivizam priznavao samo ono, što doznajemo induktvno ili na osnovi opetovanog osjetilnog opažanja. Sve naše opažajno ili iskustveno spoznanje (empirija) bilo je, po ovom shvaćanju, svedeno na indukciju, koja zbrajanjem pojedinačnih slučajeva dolazi samo do konstatiranja onoga što zbiljski opstoji, a ne zna pojedinačnu zbiljnost opravdati ili obrazložiti, tj. ne zna pronaći takve veze, po kojima

bi se zbiljnost pokazala beziznimno, općenito i nužno valjana. Empirija, jer je istovetna s indukcijom, nije izvor apsolutnog znanja.

Ovo preusko određivanje empirije postalo je u filozofiji sudbonosno. Već je Protagorin senzualizam ograničio empiriju na osjetilno (senzitivno) opažanje. U tom je smjeru nastavio Hume. I Kant, povodeći se za njim, pretpostavlja da empirija ne omogućuje općenite i nužne spoznaje, pa zato da se takva spoznaja mora osnivati na nečemu a priori, nezavisnom od empirije.

Tako je, eto, pitanje metodičke upotrebe u svrhu psihološkog ispitivanja postalo zasebni problem: ne samo, pita se, kakav je naš svijesni život, nego također u kakvoj empiriji izvire naše saznanje o svijesnom životu?

Prirodnonaučnu, induktivnu empiriju, to je nesumnjivo, možemo primijeniti kod mnogih doživljaja; jer je činjenica, da su različni naši osjeti (vidni, slušni, dodirni...) povezani s organskim zbivanjem. A nije li, možda, sva naša svijest sastavljena samo od osjetilno opažajnih, perceptivnih elemenata ili »atoma«! Ako jest, onda je pogotovo zajamčena opravdanost prirodonaučne metode u psihologiji. Tu je pretpostavku, više ili manje dosljedno, usvojila psihologija od Hume-a, preko Milla, Lotze-a, Fechnera do Wundta. Svijest nije drugo, po Hume-u, nego svežanj percepcijâ, iz kojih se razvija ukupno naše doživljavanje.

Danas je izvan svake sumnje, da se ovim putem u psihologiji došlo do dragocjenih rezultata. Eksperimentalna je psihologija upoznala mnoge pojave duševnog života, naročito njihovu vezu s fiziološkim faktorom. Od eksperimenta je ipak predaleko pošla, ukoliko je psihičke pojave (svijesne sadržaje) kušala svesti na fiziološko zbivanje; zato je pitanje ovog razgraničenja postalo važni zadatak suvremene psihologije. — Ali, osim traženja granice između psihičke sfere i fiziološke (organske), nametnulo se i ovo pitanje: ima li koja granica i unutar same psihičke sfere? Tačnije: zar se može sav duševni život svesti na perceptivne elemente? Ako je opravdan negativni odgovor, onda smo stavljeni i pred novo metodološko pitanje: na koji ćemo način upoznati neperceptivnu sferu svijesti? Pitanje još općenitije glasi: šta je svijest i kako je ona građena? —

Ja imam danomice različne doživljaje, i za sve njih svijesno znadem. Svijest dakle sačinjava doživljajno mnoštvo i »ja«, kome je to mnoštvo jedinstveno svjestito. Doživljaji su u svijesnom »ja« ujedinjeni; jer niti bi ih inače mogao spajati u jednu cjelinu, niti bih se mogao sjećati svojih doživljaja. Jedinstvo svijesti osnovno je nje-

žino obilježje, po kome se čovjek i razlikuje od materije, a bez koga ne bi moguć bio duševni razvitak čovjeka. — Kako ja svijesno znadem za svoje doživljaje? Ja sad svijesno znam, da sam jučer doživio jedan razgovor, a sad znam, da ovo pišem i čujem štropot s ulice: svi su ovi doživljaji ujedinjeni u mojoj svijesti tako, da sam svijesno na njih upravljen ili da ih intendiram. Sad se u mojoj svijesti nalazi ovo crveno i modro (koje percipiram na kutiji žigica) i o tim bojama izričem sud: »one su različne«. Oba osjeta (crveno, modro) i moj sud o njima nije isto; jer ja mogu da sada doživljujem jedan sud o, recimo, jučerašnjim osjetima. Svojim sam, dakle, suđenjem upravljen na neki predmet. Jednako je i kod htijenja. Svijest je, prema tome, u svojim doživljajima građena tako, da postoji transcendentnost između doživljajnog zbivanja i predmeta, na koji je pojedini doživljaj upravljen ili usmjeren.

Ova je činjenica od presudnog značenja. Već po navedenim je primjerima postalo nesumnjivo, da mi introspektivno (samoopažajno, sebevidno) upoznajemo sastav svijesti. Doznali smo (1.) da je svijest sastavljena (strukturirana) na taj način, da naši doživljaji mišljenja i htijenja imadu karakter intencionalnosti ili da u svijesti postoji objektivna transcendentnost. Metodološki nas je ova konstatacija dovela do toga (2.), da pojam empirije proširimo na introspektivnu analizu, tj. na uvid u pojedinosti i u cjelinu doživljavanja. Primakli smo se (3.) i novoj sferi doživljavanja, za razliku od perceptivne sfere: mišljenju i htijenju — sa zadatkom, da ovo razgraničenje pomno istražimo. Ako ovu misaonu (razumsku) i voljnu sferu nazovemo našim duhovnim životom, trebati će da uvidom u nj izvidimo, da li se i u tom zbivanju nalazi organska komponenta ili je takvo zbivanje od organske materije nezavisno, i u tom smislu zaista »duhovno«. Svakako ćemo unutar ove sfere tražiti razvoj ličnosti. —

Navedena je konstatacija svijesnog transcendiranja od osnovnog značenja posebice u logičkom (noetičkom) pogledu, tj. u pitanju o vrijednosti spoznaje. Ako smo naime našim sudovima upravljeni na objekte, onda će biti instinitost sudova (= spoznaja) zavisna od objekata; ako se ne ravnam po predmetu o kome sudim, ne će moj sud biti predmetno istinit. Treba dakle da uvidom u predmet doznam, da li istinito sudim.

I kritički (u vezi s Kantom) dobili smo uporište za daljnju orijentaciju. Navedeni sud o dvije boje svakako je stečen po empiriji, i njegova se istinitost osniva na empiriji; on nije analitičan

(jer pojam različnosti nije uključen u osjetu crvenoga ni u osjetu modroga), nego je sintetičan (tj. predikat »različnost« je izvan subjekta); napokon, sud je općenito i nužno valjan zavisno samo po ovom jednom objektu (objema bojama), a prema tome i nema apriornih uvjeta za valjanost sudova. Kantu je time oduzeta pretpostavka čitavog sistema.

Prirodoznanac ne nalazi zaista u svom objektu (materijalnoj, fizičkoj prirodi) logičkih ni etičkih pojmova: oni se nalaze samo na objektu psihologije — na psihi čovjeka; i to u onom opsegu psihe, koji obuhvata mišljenje i htijenje (duhovni naš život), i koji upoznajemo neposrednim uvidom. Tom se dakle uvidnom metodom prirodnonaučno stajalište u psihologiji ne isključuje, nego nadopunjuje. Psiholog se ne zaustavlja na rastvaranju duševne cjeline u »atomske« elemente, niti svu cjelinu izvodi iz njih: čitav se čovjek — po logičkoj, etičkoj, uopće filozofskoj i kulturnoj svojoj svijesti — ne dâ svesti na osjetne, čuvstvene i nagonske elemente. Napredovanje u znanju i etički razvoj čovjeka nije samo rezultat asocijativnog zbivanja tih elemenata: u duhovnoj aktivnosti nastaje čovjekova ličnost. Na ovu spiritualističku psihologiju — nasuprot asocijativne (Hume-ove) — nadovezuje logika (noetika) i etika utoliko, što u razumskom znanju i u voljnom djelovanju nalazi vrijednosne momente: istinu i dobrotu. Tako se sva filozofijska problematika sustavno oslanja na psihologiju.

Noetika (nauka o istinitom znanju) oslanja se na psihologiju već po tome (1.), što psihologija ustanovljuje razliku između svijesno-opažajnog i osjetilno-opažajnog znanja. Ja istovremeno znam za različne svoje doživljaje — sad sam napr. sebi svijestan da gledam, pišem na ovom papiru, slušam žubor potoka i sjećam se ugodnog pisma — a jamačno ne ćemo reći, da vidni osjeti znadu za slušne, a ovi za pokretne, i svi skupa da znadu za moje sjećanje: dakle se svi ovi doživljaji stječu u posebnom, upravo svijesnom (neposredno opažajnom) znanju. — Nadalje (2.), psihologija nas upućuje da možemo znati i za nešto »izvan« naše svijesti (bez obzira, da li nezavisno od svijesti zbiljski opstoji); ja napr. znam za doživljaje drugih ljudi, znam za tuđe svijesti i za fizičke predmete, a sve ovo nije sastavni dio vlastite moje svijesti. — Nadalje (3.), psihologija upozoruje i na apstraktivno transcendiranje. Ako ja sad pomislim na svoju rodnu kuću, ova je pomisao (predodžba) sadašnji moj i sasvim pojedinačno određeni događaj, dok apstraktni pojam kuće nema konkretnih obilježja; ja mogu da mislim na $2 \times 2 = 4$,

ali niti su pojedini ovi brojevi, niti je njihov zbroj isto što događaj moga mišljenja (koje u meni nastaje i nestaje). U mišljenju dakle moramo razlikovati zbivanje od transcendencije ili upravljenosti na objekt, — a otuda noetika izvodi ovisnost mišljenja od objektivnih stvarnosti, tj. dokazuje objektivnu ili apsolutnu vrijednost spoznaje. Spoznaja, prema tome, nije rezultat asocijativnih kombinacija ili možda nekog sigurnosnog osjećanja, nego se osniva na uvidu u ono što je mišljeno (= objektivna stvarnost): tijek mišljenja ima da se ravna po nečemu, tj. ovisan je o mišljenom objektu; tako napr. uvidom u relacije a = b, b = c doznajemo, da je a = c. Sámo misaono događanje ne čini čitavog mišljenja, nego je ono svijest o nečemu mišljenom (= objektu), što je za čin mišljenja mjerodavno. Ono što je u spoznajnoj svijesti sadržano, *određeno je po spoznatljivom predmetu tako, da uvidom u nj stičemo svijest spoznajne istinitosti.* I tu smo, evo, na raskršću između psihologije, koja se zanima za svijesno događanje, i noetike, koja uzima objektivnu stranu mišljenja za svoj problem. Oslanjajući se na činjenicu misaone intencionalnosti (transcendencije), noetika otkriva objektivni bitak i najopćenitije njegove relacije (logička načela), da otuda pokaže neosnovanost psihologizma i eo ipso osigura rezon svog opstanka. — Problem spoznajne objektivnosti sastoji zapravo u tome, da se objasni i protumači bivstvo »uvida« u spoznanu stvarnost. Objektivistička noetika treba da pokaže, kako se u (osjetilnom, usvijesnom i misaonom) opažanju, te u analitičkim i sintetičkim operacijama pojmovnog mišljenja nalaze osnovi spoznajnog određivanja. To je stajalište intelektualističkog (logičkog, racionalnog) objektivizma — nasuprot senzualističkog pozitivizma, racionalističkog apriorizma, personalističkog aktivizma i drugih subjektivističkih nazora. U ovim će se smjerovima sustavno-kritički razvijati objektivistički temelji filozofije. U njima treba doći do izražaja, da je navedenim spoznajnim aktima (koji čine cjelinu »logičkog« faktora) omogućena objektivna vrijednost spoznaje.

Još nešto (4.) o vezi noetike s psihologijom. Hume kaže, da smo običajnim opažanjem primorani shvaćati događanje kao silu, energiju, uzrok, proizvodnju; ovi su atributi zapravo samo način našeg shvaćanja, a nijesu atributi samih objekata koje shvaćamo. Varavo je mnijenje, da je naša volja uzročni faktor nekog zbivanja; samo opetovani slučajevi slijeda prisiljuju nas, da od jednog predmeta prelazimo na njegovu običajnu pojavu pratilicu: na asocijaciji događajâ osniva se naše vjerovanje u kauzalnu njihovu povezanost.

Tako Hume. Ali, suprotno njegovu nazoru, psihologija pokazuje doživljaje, koji nijesu obilježeni samo vremenskim slijedom, nego prelazom iz jednog stanja u drugo na taj način, da se u prvome nalazi tendencija k drugome, tj. da jedno stanje svijesno teži za slijedećim stanjem. U činjenici našeg nagonskog doživljavanja (teženja) izvire pojam dinamičke intencije; napr. prehrambeni nagon ide za promjenom gladnog stanja. S nagonom je dakle skopčano nastojanje (tendencija) za oživotvorbom novog stanja. Ali ne samo što se u čovjeku nalaze različni nagoni, nego je u njemu i sposobnost takve oživotvorbe novog stanja, kod koje je ovo stanje na osnovi prosuđivanja (mišljenja) postavljeni cilj teženja ili nastojanja. Tu sposobnost zovemo volja. Čovjek može da nešto hoće prema nekom svojem nagonu, ali može da hoće i protivno tome nagonu: u svakom pak slučaju upravljeno je htijenje na izvjesni cilj, tj. na misaono shvaćeni predmet teženja. Čovjek u htijenju istupa kao tvorna ili *uzročna* ličnost. Ova velika činjenica, koliko je velika za etičko shvaćanje čovjeka, ona je posebice za noetiku od osnovnog značenja, ukoliko omogućuje opravdanje objektivne kauzalnosti, na kojoj se osniva sva racionalna metafizika. —

Ovom je, eto, arhitektonikom iz psiholoških temelja uzdignut sistematski razvoj filozofije. Psihologija obuhvata čovjeka s njegove duševne strane, pronalazi u njoj duhovno bivstvo, dobiva uvid u ličnost čovjeka upravo po tome, što su u njoj sadržane duhovne vrijednosti: u prvom redu istina (za misaonu sferu duha) i dobrota (za voljnu sferu). Istinu kao problem uzima za svoj naučni objekt noetika, koja time postavlja temelje svakoj, naročito filozofijskoj znanosti. Obuhvatajući psihologijom duševnost čovjeka, a noetikom spoznajnu istinu, filozofiranje dobiva kritičku svoju orijentaciju za rješavanje daljnje problematike. Jer hoćemo li o kome god pitanju da dobijemo siguran odgovor ili da spoznamo istinu, uvijek se pred tim pita: (1.) kakvi su doživljaji našeg spoznanja i (2.) šta nam vrijedi njihova istinitost? Na prvom, psihološkom pitanju dijametralno se razilazi (Protagorin . . .) senzualizam i (Aristotelov . . .) intelektualizam; a na drugom, noetičkom, subjektivizam i objektivizam s realizmom. Kad filozof napr. pita: koji je smisao čovjekova života? — treba najprije da je na čistu s pitanjem, da li i kako možemo o tom pitanju doznati istinu. Pitanje o smislenosti ili vrijednosti našeg života zavisi od pitanja, da li je *istina da postoji Bog,* koji nam je životu postavio svrhu. To jest, smisao života vezan je

uz naš odnos prema Bogu ili uz religiju, — ako je istina da postoji Bog. Logičko (racionalno) opravdanje ove istine osniva se na objektivnoj istini kauzalnog principa.

*

Knjiga zastupa (u II. Dijelu) dualističku metafiziku. To će reći, na osnovi svijesnog života izvodi supstancijalno dvojstvo u čovjeku: tijelo i dušu; a duši pripisuje, prema nekim doživljajima, duhovnu narav. To je dualizam čovjeka, u filozofijskoj ili metafizičkoj psihologiji. Kozmički pak dualizam (skolastičke filozofije) izvodi — na osnovi kozmičke ovisnosti ili relativnosti — opstojnost apsolutnog bića osobne naravi. Ova teocentrička misao, napokon, daje moralni smisao ljudskom životu (etički idealizam ili dualizam). Tako knjiga izvodi, tj. logičkim ili racionalnim putem utvrđuje istinitost navedenog dualističkog naziranja (filozofijske spoznaje). — Koji su dakle temelji tog naziranja? Misaona (racionalna, intelektualna, razumska) sposobnost za metafizičku spoznaju. Kao problem, ova je pretpostavka sadržaj I. Dijela knjige. Afirmacija te sposobnosti spada, i to u kritički sustavnom obziru prvenstveno, također na obilježje skolastičke filozofije. Tako je ona sadržajno određena 1. metafizičkim dualizmom, 2. noetičkim realizmom, koji prehvata empirijske granice. Na ovom se metafizičkom realizmu osniva spoznajna mogućnost dualističke metafizike.

[Sasvim su naivne ili bar vrlo jednostrano izrečene neke primjedbe proti filozofima, kao da su oni zamračili život svojim teorijama i terminologijama. Ali život je u dubinama sav zagonetan, iako se s površine čini kome prejasan; a filozofija je u historijskoj svojoj cjelini iznikla u umnim dubinama života i razvila se do nauke, koja je, vjerojatno, kadra da nekom i zamrači gledanje života i svijeta. No, moja knjiga želi, da to gledanje upravi k punome svijetlu: jer, napokon, opravdavajući dualističku metafiziku knjiga pruža čitaocu osnove za kulturnu orijentaciju, tj. ona polaže razumske temelje za besmrtnu vrijednost svakog čovjeka i za religijski smisao njegova života. To hoću da jasno naglasim. Nitko ne treba da taj životni nazor usvoji u ime kršćanske vjere ili u ime Aristotela, ali ne smije nitko ni da ga zabaci u ime svoje vjere i svoga nekog autoriteta: samo kritika ostaje alfa i omega filozofiranja. Aristotel, da se to zadnji put konstatira, i nije »autoritet« za one filozofe, koji se na nj. pozivaju, kao da bi morali u cjelini usvojiti njegovu nauku, i kao da se filozofijska nauka nije pomakla dalje od Aristotela. Samo osnovna je orijentacija zajednička aristotelovcima: intelektualizam (proti senzualizmu) i objektivistički realizam (proti subjektivizmu) kao baza dualstičke metafizike. Oko te baze — za i protiv nje — odvijala se i historija filozofije do danas. Kao historijski kolektivna pojava filozofiranje jednim svojim dijelom otklanja Aristotelovu metafiziku i njezinu psihološku i noetičku bazu, ali oko njezine izgradnje rade i danas ne samo skolastički filozofi, tako te zaista malo filozofske ozbiljnosti sadržava tvrdnja, da je Aristotel »definitivno oboren«.]

Prema objašnjenom, samo je u neupućenim i konfuznim glavama moguć prigovor skolastičkoj filozofiji, da ona sadržajno svoje opravdanje izvodi iz kršćanskog vjerovanja. Ako nam je dragocjena svaka spoznaja istine, onda nije moja knjiga u našoj naučnoj literaturi beskorisna već i zato, što ona doprinosi definitivnoj korekturi ukorijenjenog falsifikata u smislu sad spomenutog prigovora. Samo je od historijskog razvojnog, a s obzirom na sadržajnu opravdanost skolastičke filozofije od izvanjskog značenja okolnost, da je tu filozofiju usvajala i do danas ju razvijala crkva, nositeljica kršćanskog vjerovanja. Hoću time da kažem — ne ulazeći dalje u znamenitu suvremenu diskusiju među francuskim katoličkim filozofima — kako je nesumnjiva (po Gilsonu ponovno utvrđena) historijska činjenica, da je kršćanska religija sadržajno utjecala na filozofiranje. Premda je, znamo, već Aristotel zastupao metafizički realizam (u noetici), i premda je u metafizici zastupao dualizam — opstojnost duše i Boga —, niti je Aristotel adekvatno odredio pojam besmrtnosti duše, niti je upoznao božju narav (bit). Tek u vezi sa židovskim monoteizmom, i upravo pod njegovim su utjecajem kršćanski mislioci na području filozofije, napose teodiceje, nadopunjali i ispravljali grčko filozofiranje, Aristotela i Platona. O »kršćanskoj« je dakle filozofiji opravdano govoriti, ukoliko je katolička crkva posebice kultivirala jednu filozofiju (noetičkog realizma i metafizičkog dualizma), — ali kritička opravdanost ove flozofije nije uključena u kršćanskom vjerovanju, niti prema tome može da bude u to ime diktirana; crkva određenu filozofiju pretpostavlja kao logički jedino moguću osnovicu religijskog vjerovanja. Ta je osnovica historijski bila zastupana na najrazličnije načine — i u tom je upravo njezin razvoj. Niti se može reći, da ju zastupaju samo svećenici, niti da ju ne zastupaju i filozofi izvan crkve. Čak, i ovo je važno istaći, temelji skolastičke metafizike imadu i u suvremenoj filozofiji znamenitih svojih predstavnika ili zastupnika, koji i ne

usvajaju vjersku nauku crkve. Ti su temelji potkapani i ugrožavani počevši, recimo, od Protagore u raznim varijacijama preko Kanta do danas, a izgrađivani su i branjeni (filozofijski, dakako, a ne crkvenim autoritetom) od Platona i Aristotela, preko Augustina i Tome Akvinskog do Bolzana, Brentana, Husserla, Külpea, Messera, Geysera i drugih filozofa posljednje epohe. Moja knjiga ovdje nadovezuje. U sveobuhvatnoj sintezi ona hoće da kritički na svoj način iznese pojedine nazore o pitanjima, koja čine filozofijsku nauku.

Oba sveska knjige idu za istim ciljem: opravdati onu filozofiju, koja se obično zove s k o l a s t i č k a i l i k r š ć a n s k a. Jedan i drugi taj naziv može se uzeti u historijskom značenju, koliko se izvjesna filozofija kultivirala u kršćanskim (upravo u zapadno crkvenim) školama. Ta je filozofija služila teolozima kao pomagalo i uporište u spekulacijama o teologijskim, po Kristu objavljenim ili vjerskim istinama. Prije svega utoliko, što su za objašnjenje i tumačenje tih istina potrebni filozofski pojmovi i spoznajna načela. U vezi s teologijskim naučanjem dobili su i neki filozofijski pojmovi stanovite nadopune. Nastalo je, međutim, i načelno pitanje o uzajamnom snošaju između filozofskog r a z u m a i kršćanske v j e r e u Kristovu objavu, zajamčenu Božjim svjedočanstvom Kristove osobe. Da li je razum, izvor filozofiranja, autonoman ili nezavisan od objave (kako ju naučava Kristova crkva)? Filozofiranje je, dakako, po biti svojoj misaono ili razumsko, i oslanja se na očevidnost kao kriterij istine, pa je zato izvan svake diskusije da filozofija ne može značiti priznavanje nekih istina na osnovi Kristova svjedočanstva. Ovim svjedočanstvom objavljene istine upravo su predmet kršćanskog vjerovanja, i prema tome se čini da postoje dvije sfere — filozofskih i vjerskih — istina, tako da među njima nema nikoje veze. Ali istine, iako do njih dolazimo različnim putovima, ne mogu da sebi protuslove; zato ne može filozofski razum da bude sasvim indiferentan gledom na objavljene istine — pretpostavivši, dakako, da su one kao takove zajamčene ili opravdane. No baš u toj pretpostavci leži pitanje: da li je (logičko) opravdanje činjenice da je Krist u ime Božjega svog autoriteta objavio neke istine, ovisno od nekih filozofijskih istina, do kojih eo ipso dolazimo nezavisno od usvajanja objave? Ogledamo li objavljene istine (o Božjoj naravi, o besmrtnosti duše i nadnaravnoj svrsi života...), i uzmemo li ispred toga u obzir sam fakat objave — ukoliko je objavitelj sam Bog po historijskom licu Kristovom —, svakako se taj fakat u svome opravdanju (dokazivanju) oslanja na neke filozofijske istine, napr.

pretpostavlja istinu da Bog egzistira; zatim istinu da je Bog moralni zakonodavac u vidu određene životne svrhe; nadalje istinu da je subjekt života slobodan i po naravi besmrtan. Ove filozofijske istine logički (sistematski) p r e t h o d e aktu nadnaravnog vjerovanja, pa smo ih zato nazvali praeambula fidei. Da ja uzmognem vjerovati objavljenim istinama, tako da ta vjera bude obrazložena ili dokazana, pretpostavlja se u kompleksu toga dokazivanja i to, da sam filozofijskim putem došao do ovih istina: Bog egzistira, Bog je čovjeku odredio životnu svrhu, čovjek nije samo materija itd. Nakon što su ove istine utvrđene, n e p o s r e d n o p r e t h o d i vjerovanju sve ono čime je uvjetovana (motivirana) vjerodostojnost Kristove osobe i Njegovih izjava; to su u prvom redu čudesa. Utvrđivanje ovih »motiva credibilitatis« već ne spada u filozofiju, nego u apologetiku; s toga bi se moglo reći da su apologetska »praeambula« one istine, koje se neposredno tiču historijskih dokazala za Kristovu osobu kao Objavitelja. Nauka o tima dokazalima (motivima) — apologetika — čini, rekosmo, teološka praeambula.

Da je teologija (apologetski, kritički osigurana) odnosno da je objava (njezin naučni objekt) mjerodavna za filozofiranje u tome smislu (= kao izvanjska, negativna norma) da se filozof po njoj ravna ako filozofiranjem dođe do spoznaje oprečne objavi, — to je nepreporno. Jer čim pretpostavimo kao znanstveno dokazanu (u apologetici) činjenicu da je sadržaj objave istinit, onda je to filozofu garancija da objavi suprotni rezultat filozofiranja nije istinit; i zato da mora svoje filozofiranje revidirati, kako bi došao do zaključka suglasno objavljenoj istini. Da li je osim toga filozofu, koji je in concreto također teolog ili barem kršćanin, njegovo vjersko znanje p o z i t i v n i faktor u filozofiranju? Historijska je činjenica da je Platonova i Aristotelova filozofija na terenu kršćanstva dobila neke nadopune ili da se je pod utjecajem teologije razvila u nekim vrlo važnim spoznajama, napr. o stvorenju svijeta, o providnosti Božjoj i još nekim atributima Boga, zatim o svrsi života, o neumrlosti duše itd. U tome historijskom smislu, nema sumnje, opravdano je govoriti o kršćanskoj filozofiji (ili o filozofiji kršćanstva). Psihološki, u procesu filozofiranja, također je nesumnjivo da vjera utječe na razumsko traženje (po vjeri već poznate) istine. Ako pak filozofiju gledamo sistematski, kao objektivni kompleks spoznaja povezanih logičkim opravdanjem, onda je skolastička ili kršćanska filozofija zapravo Platonova i Aristotelova filozofija, pa utoliko baš nekršćanska. Ali ju ipak možemo nazivati kršćanskom, jer se u kršaćnstvu

do danas održala i razvijala, i jer u opravdanju kršćanstva znači filozofijsku osnovicu, bez koje ne bi opravdanje kršćanstva ni moguće bilo. Bez teodiceje koja zastupa teistički nazor o svijetu, bez psihologije koja zastupa spiritualistički nazor o čovjeku, bez etike koja zastupa idealistički nazor o svrsi života i o izvoru moralnog zakona — nije moguće naučno (kritički) utvrditi fakat Božje objave u kršćanstvu, kao ni svrhu objave ili njezino značenje za ljudski život. A navedena područja filozofije (koja je po svojem teizmu, spiritualizmu i idealizmu specifično obilježena kao platonsko-aristotelsko-kršćanska filozofija) pretpostavljaju kao svoju filozofijsku osnovicu noetiku, i to baš onu koja zastupa objektivistički i realistički nazor o spoznaji.

*

Ako je knjiga htjela da pokrene svu problematiku, počevši od noetičke osnovice preko metafizike o Bogu i o čovjeku, pa sve do kršćanske religije, sasvim je jasno da je morala zaustavljati se na glavnim uporištima misaonih sinteza. Imajući napr. u vidu senzualistički i kantovski idealizam, trebalo je za opravdanje (noetičkog) realizma višeputa — prema različnim suvislostima — upozoriti na svijesnu činjenicu onih (osjetnih i pojmovnih) sadržaja, koji su upravo po sadržajnoj svojoj određenosti (takovosti, bitnosti) kao i po tome što postoje (egzistiraju) nezavisno od suđenja, metnuti pred suđenje, te su prema tome mjerodavni »predmet« za sudeći subjekt. A to znači da su sadržaji sudova ovisni od predmeta, tako da se moraju s predmetima podudarati ili odgovarati im, kako bi na taj način postali istiniti. Dakle: tek polazeći od svijesnih sadržaja, u vidu različnih relacija, mogli smo opravdati objektivističku (realističku) definiciju istine (adaequatio intellectus et rei), — temelj čitave naše filozofije. Zato je bilo od potrebe da se ponavljaju mnoge stvari prema novim problemskim pozicijama i kritičkim ogledima.

Kako je potrebno da se opetovano objašnjuju neki pojmovi, prema tome na koji način i sa kojih problemskih gledišta ulaze u nove smislene relacije na pogled različnih naziranja, neka još za ilustraciju posluži kritička obrana naše realističke definicije o istini nasuprot kantovske koncepcije. I mi i Kantovci polazimo od konstatacije fakta: općenitost i nužnost spoznaje. Jedni i drugi pitamo: na čemu se ona osniva? Naša teza glasi: osniva se na realnom bitku. Kantovska glasi: osniva se na idealnom bitku. Treba, dakle, znati

šta znači »bitak« u našoj i u kantovskoj tezi. Za nas je »bitak« nešto određeno (ovo ili ono), što prethodi suđenju ili što postoji kao zbiljsko (realno). Dakako, ne radi se o aprioristički definiciji pojma »bitak«, nego treba da definirani pojam empirički pronađemo, i tek ćemo na taj način opravdati našu tezu. U tu svrhu mi smo se najprije zaustavili na senzitivnim elementima (ovo crno — ovo bijelo), pa smo u njima pronašli zbiljnost, koja »prethodi« suđenju ili koja je od suđenja nezavisna. To nam daje pravo, da odmah razlikujemo zbiljski bitak kao predmet suda od njegova sadržaja. A baš u tome razlikovanju uključeno je i to, da je sadržaj suda u relaciji s predmetom, — tako da se općenitost i nužnost sadržaja osniva na predmetu. To jest, spoznajna (sudna) općenitost i nužnost ovisna je od stvarnosti (određenosti) zbiljskog bitka, koji je metnut pred spoznavanje (suđenje), i baš utoliko je spoznavanje od bitka ovisno. Napr. »ovo crno jest različno od ovog bijelog« izriče stvarnost (= relaciju različnosti) o osjetima (= zbiljskom bitku), tako da se ovo izricanje ili suđenje osniva na samoj predmetnoj stvarnosti — i utoliko joj odgovara, podudara se s njom, u skladu je s njome. A taj odnošaj usklađenosti (adekvacije) zovemo »istina«. Na taj smo način, evo, eruirali prvu našu realističku definiciju istine; za tim je na redu da istražimo spoznaju s obzirom na njezin karakter općenitosti i nužnosti. Kako ju Kantovci fundiraju? Na idealnom bitku, rekosmo. To će reći općenitost i nužnost znači (za Kantovce) apsolutno »važenje« bez obzira na ikoji realno spoznajni subjekt. A takvo se važenje (Gelten) osniva na apsolutnoj vrijednosti, koju moramo pomišljati (= transcendentalno shvatiti) kao logički subjekt općenitih i nužnih stvarnosti. Drugim riječima, u logičkim (idealnim) nužnim odnošajima konstituirana je objektivna stvarnost, i prema tome je objektivni (realni) bitak ovisan od vrijednosnog važenja misaonih odnošaja (logičkih sinteza). Ovu tezu apsolutnog idealizma moderira, doduše, Kant na taj način, da za konstituiranje spoznajnih objekata uzima i osjetilnu zornost (Anschauung); a misaona (kategorijalna) i zorna (prostornovremenska) »formacija« obuhvata senzitivnu »građu« (osjetni kaos). Tako napr. u sudu »sve što se događa (= općenito) mora (= nužno) da ima svoj uzrok« jest apsolutna logička vrijednost uzročnog odnošaja (tj. kategorija uzročnosti) onaj konstitutivni uvjet (apriorni oblik), od koga zavisi zbiljska uzročna određenost ili stvarnost kod svakog događanja. In concreto: kad kažemo da je ovaj stol (uz-

ročno) proizveden od stolara, onda je pojedinačna ova objektivna zbiljnost uvjetovana nužnim važenjem relacije uzročnosti: proizvodnja ovog stola (= ovo događanje) mora da bude uzročno odnošajno zato, jer taj odnošaj općenito i nužno važi; a jednako važe i ove stvarnosti: »biti (supstancijalni) subjekt« raznih svojstava (boje, tvrdoće, težine...), zatim »biti prostorno protežan« (na ovome mjestu, ove veličine i oblika) itd. Sve ove stvarnosti konstituiraju zbiljski »objekt«, pa zato je objektivna zbiljnost ovisna od općenito i nužno važećih (logičkih) stvarnosti. Istina, prema tome, i nije drugo nego apsolutna vrijednost logičkih stvarnosti. Tako smo se, evo, u našim definicijama razišli: za nas je svaka istina fundirana u bitku i njegovim stvarnostima (koje pronalazimo u sferi perceptivnih i pojmovnih sadržaja), dok je za Kanta fundirana u logičkom subjektu apsolutne vrijednosti. Protivno ovom racionalističkom idealizmu naša je bila zadaća da osiguramo našu objektivističku definiciju istine na taj način, da konstatiramo od mišljenja nezavisni bitak. Proti senzualističkom idealizmu treba utvrditi nezavisnost bitka od percipiranja; — a to nas vodi k problemu izvansvijesne realnosti, tj. k pitanju: da li egzistira s obzirom na svijest transcendentni bitak i da li ga možemo spoznati u njegovim stvarnostima? Napokon se iza ove teme pristupilo k pitanju: da li je spoznaji pristupačan ne samo iskustveno, nego i neiskustveno (metafizički, s obzirom na iskustvo transcendentni) realni bitak?

Dvije su, dakle, glavne etape u dokaznom našem odvijanju: (1.) opravdati objektivnost istine ili ovisnost spoznaje (sudova) od bitka i njegovih stvarnosti, i (2.) opravdati sposobnost objektivno istinitog spoznanja o metafizički realnim objektima.

I. Dio (u jednom i drugom svesku knjige) išao je za tim da prokrči put istinitoj spoznaji o vrijednosti ljudskog života. Pitanje našega života rješava II. Dio, a njemu je I. Dio priprava ili uvod, ukoliko dokazuje samu mogućnost ili sposobnost istinitog spoznanja i onih metafizičkih objekata, na kojima se osniva upravo naš nazor o vrijednosti života. Na prvom je mjestu bilo pitanje spoznaje Boga (= predmet teodiceje). Istina o Bogu bila nam je temelj religije i moralnog reda. Otuda se otvorio vidik na svrhu čovjekova života (= predmet etike). Pretpostavili smo kao poznate istine iz metafizičke psihologije o duši. U ovako sistematski povezanim istinama dobio je opravdanje naš idealistički (teistički) nazor o životu; — a na taj se nazor, pokazali smo napokon, oslanja nadnaravni red kršćanske religije. Knjiga je, prema tome, filozofijska apologija kršćanstva. —

Što se tehničke izradbe tiče, već smo napomenuli da je zbog namjene širem čitalačkom krugu izostalo u knjizi navođenje literature. Uzmemo li kao primjer samo jedno pitanje, koje je za našu raspravu sasvim sporednog značenja, a to je pitanje o izrazu i definiciji »kršćanska filozofija«, znadu upućeni vrlo dobro kako je o tom pitanju u posljednje vrijeme nastala golema literatura (isp. »Antonianum« 1936., sv. 4. »Quaestio de Philosophia Christiana«, Baudoux). Kod nikojeg problema nijesmo zalazili u specijalne teme i kritike pojedinih nazora, koji se više manje odvajaju od glavnih filozofijskih smjernica i historijskih raskrsnica; tako napr. nismo napose objašnjavali za religijsku problematiku znameniti pojam intuicije (isp. Geiger, Der Intuitionsbegriff in der kath. Religionsphilosophie d. Gegenwart; Hufnagel, Intuition u. Erkenntnis nach Thomas v. Aquin, itd.); za tim nijesmo proširili našu kritiku na novokantovsku aksiološku noetiku (isp. Goedeke, Wahrheit und Wert; Schirren, Rickerts Stellung zum Problem der Realität; itd.) ili na novokantovsku filozofiju religije (isp. Hessen, Die Religionsphilosophie des Neukantianismus; Minrath, Der Gottesbegriff; Engert, Studien zur theol. Erkenntnislehre) itd. Zaustavili smo se na općim sintezama, na kojima se odlučuje sudbina skolastičke filozofije u njezinim temeljnim pozicijama, nasuprot glavnih protivničkih nazora. Opravdavanje našeg stajališta na osnovi kritičkih relacija prema sistematski postavljenom cilju, to je bila zadaća knjige. Dakako, ova se zadaća može izvesti na više načina, pa se jedna izvedba nalazi i u knjizi »Temelji filozofije«, a svaki svezak ove knjige »Filozofija i religija« čini zasebnu, a ipak cjelovito povezanu izvedbu. Razumije se, prema tome, da su neke teme ponovno objašnjavane, ili zato da samouki čitalac ne izgubi »tlo pod nogama«, ili zato da uđu u nove smislene suvislosti, ili da iznova osvijetle u varijacijama ponavljane protivničke nazore. Zato se i ne bi moglo s pravom reći da je drugi svezak sadržajno ponavljanje prvog sveska, jer iako oba idu k istom cilju, različitost u načinu prikazivanja i u otkrivanju novih pogleda sigurnije će čitaoca dovesti k cilju. Nefilozofski čitalac nesumnjivo je realist, ukoliko je uvijek i bez filozofske refleksije smatrao da smo sposobni spoznati istinu o realnom svijetu.

Možda je i metafizički realist, smatrajući da je istinito naše znanje o Bogu, o duši, o svrsi života. Ali na tome području izviru sumnje, a pojedine se sumnje mogu razviti do općenite sumnje o svemu što je neiskustveno, pa čak i do sumnjanja da li egzistira iskustveni svijet nezavisno od mišljenja, i da li uopće postoji ikoja sigurna istina. Nefilozofski čovjek svakidašnjice postaje skeptik, počima filozofirati. Knjiga tu počima i hoće da opravda ono što smo otprije nekritički usvajali, ili da dokaže kao istinu ono o čemu smo zapali u sumnje; a suvremeni čovjek sumnja o Bogu (sa manje kritike i poriče Boga), sumnja o izatjelesnom životu duše, o vječnom smislu života, i baš zbog tih sumnja on je skeptičan gledom na vrijednost kršćanstva. A ipak, ne može se odgajati čovjeka i stvarati kulturu na osnovi skepse, nego na osnovi životnih vrijednosti koje smo kadri filozofijski opravdati. Život je (po Rickertu) uvjetno dobro — kao faktična pretpostavka za kulturni život. »Kao biološko vitalni proces život je samo realizacioni uvjet pravog života koliko je kulturni život« (Johannsen). Shvatimo li »kulturu« kao historijski konkretizirane zadatke (vrijednosti) razumskog subjekta, ili kao smisleno zbivanje u vrjednosnom odnošenju, ili kao slobodom (u etičkoj zakonitosti) određeno oblikovanje prirode, — filozofija kulturnog života ima da opravda one vrijednosti, po kojima život dobiva smisao. Naše opravdavanje u knjizi bilo je teističko ili religijsko. To jest, knjiga je postavljala filozofijske temelje za opravdanje istine, da se smisao života osniva na moralnoj vrijednosti čovjeka, a tu vrijednost sačinjava odnošaj čovjeka s Bogom ili religija.

*

Ovako definirani zadatak knjige bio je mjerodavan za njezinu arhitektoniku ili za poređajno (sustavno) postavljanje i rješavanje pojedinih pitanja u vidu cjelovito jedinstvene provedbe zadatka. Cilj raspravljanju bio je odgovor na pitanje o smislu našeg života, a postizavanje toga cilja ili davanje filozofijskog odgovora sastojalo se u postepenom rješavnaju mnogih pitanja, tako da su odgovori na ta pitanja otvarali put k našem cilju. Budući pako da se baš zadnji odgovor (teistički nazor o smislu života) logički oslanja na mnoge naše nazore o pojedinim filozofijskim problemima, a osim našeg nazora postoje u filozofijskoj literaturi još mnogi drugi nazori, koji na pitanje o smislu života odgovaraju također na temelju različnih pretpostavki (izvjesnih nazora koji logički prethode nazoru o životu), zato je bilo metodički ispravno samo takvo raspravljanje, koje nikojom »dogmatskom« pretpostavkom ne prejudicira protivničkom stajalištu, nego polazeći od svakog stajališta kritički opravdava svoje odgovore. Pri tom je u prvom redu jasno, da je trebalo najprije raspraviti općeniti noetički problem, da uzmognemo (u II. Dijelu) filozofijski razviti pojedine metafizičke spoznaje (o Bogu i religiji, o moralnom redu, o duši, o svrsi života). Jer — to namjerice opetujemo — glavno je naše pitanje: da li možemo na temelju dokazivanja nesumnjivo spoznati istinu da Bog egzistira i da je čovjek s Njim u religijskom odnošaju; da je Bog čovjekovu životu moralni zakonodavac sa određenom životnom svrhom; da je ta svrha ostvariva u besmrtnom životu? U pozitivnom odgovoru na ova pitanja sadržano je naše opravdanje životnog smisla. A prije nego možemo pozitivno odgovoriti, tj. prije nego li stanemo dokazivati spomenute istine, moramo biti načistu da li uopće imademo dokaznih sredstava. Da li je, drugim riječima, našim pojmovima i sudovima pristupačno nešto metafizičko, tj. nešto takovo što je (1.) po egzistenciji i bitnosti nezavisno od naše svijesti (= s obzirom na svijest transcendentno; ekstrasubjektivno realno) i (2.) nepristupno našem iskustvu? Tko na ovo pitanje negativno odgovara (a to čine svi agnostici), tj. tko god negira mogućnost metafizičke spoznaje, naravski da će negativni stav zauzeti obzirom na II. Dio knjige. Da to spriječimo, potrebno je bilo u I. Dijelu dokazati misaonu (razumsku) sposobnost za (istinite) spoznaje o metafizičkim predmetima.

Koji su predmeti (objekti) na dohvatu naše spoznaje? Ili: do kojih smo objektivnih granica sposobni saznati istinu? Zar su spoznanju pristupačni samo empirički objekti, tj. oni koje možemo opažati? Ako je sve naše spoznanje osjetilno opažajno (senzitivno, perceptivno) — kako kažu senzisti —, dakako da je sva spoznaja ograničena na empiričke predmete (kaošto tvrde empiristi, pozitivisti). Ako i nije spoznanje samo senzitivno, nego je i misaono (intelektualno, racionalno), ali u svojoj konstituciji nedjeljivo povezano sa senzitivnom komponentom — kako i Kant uči —, onda je i opet spoznaja ograničena na empiričke (osjetilno opažajne) objekte. Svatko, dakle, uviđa, da je odgovor na pitanje o granicama spoznaje ovisan od spoznajne konstitucije. Neiskustvene (metempiričke, metafizičke, neopažljive) objekte sposobni smo spoznati onda, ako ta sposobnost nije senzitivno-trpna (receptivna), nego je nesenzitivno-tvorna (aktivna), i to tako da sadržajno ne uklju-

čuje senzitivne elemente, nego je samotvorna (spontana), tj. takva da može sama svojom aktivnošću pomoću nesenzitivnih elemenata spoznavati objekte. Mi, dakle, ne možemo zastupati sposobnost metafizičke spoznaje, dok u psihologiji ne dokažemo intelektualizam. Nesenzitivno (intelektualno, misaono, razumski) »pojmljeni« objekti nisu genetički nezavisni od senzitivnih sadržaja svijesti, pa zato je opravdan samo intelektualistički empirizam, a ne racionalizam. Hoćemo li, prema tome, da priredimo teren za noetičko raspravljanje o metafizičkoj spoznaji, potrebno je najprije da na području psihologije osiguramo intelektualistički empirizam — proti senzualizmu i proti racionalizmu. Dok je senzualizam krajnja negacija metafizičke spoznaje, racionalizam ju kao noetički nazor (o predmetima spoznaje) priznaje, ali kao psihologijski je nazor (o konstituciji spoznaje) neodrživ. Ali zar ćemo na taj način svu noetiku staviti u ovisnost od psihologije? Spomenuli smo čas prije da po Kantovu nazoru pojmovni sadržaji uključuju senzitivne elemente (»pojmovi su bez opažaja prazni«!), dok su po našem nazoru (intelektualističkog empirizma) pojmovni sadržaji apstraktivno nastali: iz senzitivnih sadržaja odmišljamo nesenzitivne (pojmovne). Zar ćemo, prema tome, noetičko raspravljanje otpočeti psihologijskom naukom o apstrakciji? Kant ju ne priznaje, a mi ju dokazujemo, pa bi moglo izgledati da smo time kritički dovršili posao proti Kantu. Nije tako. Jer i Kant dokazuje, a svojim dokazivanjem dolazi do rezultata protivnog našem nazoru o apstrakciji, pa zato treba ogledati one pretpostavke s kojih polazi Kant u svom dokazivanju — i otuda, od njegovih pretpostavki, moramo kritički otpočeti raspravu. Kantova je polazna pretpostavka da osjeti i od njih nezavisne sinteze opažanja i mišljenja konstituiraju objektivnu spoznaju. On drži da »objektivna« spoznaja znači općenitu i nužnu spoznaju, a ta je uvjetovana nezavisno od osjeta (a priori). To je njegova pretpostavka. I baš zato, jer objektivnost konstituiraju (po Kantu) od osjeta nezavisne sinteze (pojmovne sinteze ili kategorije + opažajne sinteze), zato su osjeti samo »kaos«, tj. u njima nema ništa objektivno, niti može ovisno o njima nastati spoznajni objekt. Tu, kod ovih zadnjih riječi, zaustavit ćemo se s Kantom. Sad smo, naime, tek kod osjetnih elemenata svijesti, pa nam i nije potrebna nauka o apstrakciji. Još nešto: na ovoj se točki susrećemo i sa senzualističkim subjektivizmom (Berkeley), koji uči da su osjeti samo kao element opažanja (percipiranja) ono što spoznajemo ili ono što jest (bitak, esse = percipi). Ako nam uspije pokazati (analitičkom refleksijom), da osjeti nisu istovetni s nekim spoznajnim sadržajem o njima, nego da ih spoznanje pronalazi kao nešto nezavisno od spoznanja (= što je s obzirom na spoznanje transcendentno), onda su baš utoliko ovi osjeti »metnuti pred« spoznanje, tj. njegov su predmet (objekt). Ako nam osim toga uspije utvrditi da na tom objektu neposredno u njegovoj bîti pronalazimo neku stvarnost, koja je u spoznanju sadržana (jer sada već smijemo razlikovati predmet i sadržaj), onda to spoznanje odgovara objektivnoj stvarnosti (određenosti), tj. spoznajni je sadržaj ovisan od objekta i utoliko mu odgovora ili podudara se s njegovom stvarnošću, — a za takav odnošaj kažemo da znači objektivnu istinu. Mi smo, kako znamo, uzeli za primjer dva osjeta (bijelo — crno) i pronašli smo da o njima sudom izričemo stvarnost (= »različnost« između oba osjeta). Nisu, dakle, osjeti kaos, nego su u njima osnovane spoznate stvarnosti. Tako napr. o osjetima ovo bijelo i crno možemo suditi (spoznati) da svijesno egzistiraju; ova stvarnost »svijesno egzistirati« znači da su navedeni osjeti uzbiljeno (aktualizirano) ovo ili ono (bijelo, crno), i zato kažemo da su svijesno realni (kaošto je napr. doživljavana zubna bol realna za razliku od pomišljene boli; svi zbiljski doživljaji za razliku od snivanih doživljaja ili sanja). Osim toga, u navedenim osjetima (apstraktivno) shvaćamo »nešto« ili »biće«, a to u relaciji s nebićem (= ništa) znači: nešto ne može ujedno da bude ništa (= načelo protuslovlja). Na osjetima kao objektima dobili smo dakle pojam bitka i prvo načelo o njemu. To je naše prvo noetičko uporište, i to proti psihološkom subjektivizmu (antropologizmu), koji uči da je objektivna spoznaja ovisna od psihičkih, subjektivnih, upravo naših (čovječjih) zakona ili od spoznajne naše organizacije. Ovi subjektivisti uče da je i suđenje (mišljenje) upravo tako relativno kao i osjetilno opažanje, kojim shvaćamo objekte samo s obzirom na (= relate) organski naš ustroj. Kant nije psihologist, jer po tom nazoru može spoznaja da bude samo subjektivno općenita i nužna, a ne objektivno; u znanosti je, pretpostavlja Kant, objektivna nužnost i općenitost. Zato je trebalo da nastavimo noetičko raspravljanje u vezi s Kantom; najprije smo upoznali osjete kao izvanmisaono, a svijesno egzistentne objekte, ali sad je u pitanju objektivna općenitost i nužnost, pa smo s toga uzeli za primjer misaone (idealne) objekte, bez obzira na egzistenciju i samo

s obzirom na njihovu bit (esenciju, Sosein); to su bile brojke i geometrički likovi. Ustanovili smo da ove biti prethode spoznaji, tj. da su nešto određeno nezavisno od spoznaje (= noetički »transcendentno«), i da u njima neposredno pronalazimo stvarnosti, napr. 7 + 15 jednako je (= stvarnost!) 12, u trokutu iznose kutovi (= stvarnost!) dva prava. To je bilo naše drugo noetičko uporište, i to izravno proti Kantu. Treće uporište našli smo u pitanju spoznaje empiričkih objekata i njihovih stvarnosti (ne samo pojedinih osjeta!). Najprije smo pitali da li percipirani objekti egzistiraju izvansvijesno (nezavisno od svijesti, izvansubjektivno realno). Senzualistički idealisti (Berkeley) toga ne priznaju, a Kant priznaje, — samo što on ne priznaje njihovu spoznatljivost: ne možemo, po Kantu, spoznati predmete (stvari) kako su »po sebi« ili nezavisno od opažajne svijesti. Ova je Kantova teza izvod na osnovi pretpostavke da u osjetima nije sadržana izvansvijesna stvarnost. Ovu pretpostavku podupire i danas kritički realizam (koji mi zastupamo) utoliko što uči da su osjeti kvalitativno zavisni od senzitivnog subjekta, te im formalno ne odgovara izvansvijesna realnost (kako misle svi ljudi u dnevnom, nekritičnom životu). Ali mi zasad još i ne pitamo za drugo osim za realnu egzistenciju senzitivnih objekata, ne gledeći još kod toga pitanja na kvalitativnu određenost opažanog izvansvijesnog svijeta. Pogotovo kod toga prvog pitanja (o egzistenciji) ne dolazi u obzir pitanje o realnim stvarnostima koliko ih neopažajno (pojmovno) shvaćamo. Tek kod ovog pitanja o pojmovnom shvaćanju empirički realnih objekata ulaze u raspravu apstraktivni (pojmovni) sadržaji i sudovi, kao i pitanje onih metoda (kriterija) kojima utvrđujemo njihovu ovisnost od izvansvijesno realnih stvarnosti. Psihologija apstraktivnog shvaćanja ne oslanja se na pretposatvku da su objekti od svijesti nezavisni (ekstrakonsciencijalni ili »ontički transcendentni« s obzirom na svijest), nego se oslanja samo na perceptivne sadržaje svijesti. — Napokon će doći u pitanje spoznatljivost metafizički realnih objekata.

Iz više je, dakle, razloga neosnovano metodičko stajalište, koje za ishodište noetičkog raspravljanja uzima ekstrakonsciencijalnu egzistenciju objekata i njihovih stvarnosti. Ne da se opravdati ni ono stajalište, koje o konsciencijalno egzistentnom objektu izriče kao nesumnjivo u njemu osnovane i one stvarnosti, za koje možemo tek posredno opravdati da nisu uvjetovane misaonim subjektom, napr. tko bi na osnovu doživljajne refleksije izricao siguran sud ne samo o jastvenoj egzistenciji (= stvarnost), nego i o mnogim drugim stvarnostima jastva (napr. istovetnost, supstancijalnost, kauzalnost), o kojima ne možemo izricati sigurnog suda jedino na osnovu doživljajne refleksije, nego na osnovu relativiranja (s prijašnjim doživljajima kojih se sjećamo, s doživljajnim promjenama, s objektima koje uzročno proizvodimo itd.). Za sve ovakve stvarnosti moramo tek utvrditi da nisu apriorne misaone konstrukcije. Kod našeg primjera o osjetima nije tako. Ja znam da »bijelo i crno jest različno«, ja izričem taj sud ili sudim. Podjedno ja znam da sudim; to znadem misaonom refleksijom. Ja znam refleksno također da moj sud izriče stvarnost (»jest različno«) i da odgovara ovom biću (bijelo) i ovom biću (crno) po stvarnosti koja se u njima misaonoj refleksiji neposredno očituje. Uzmemo li pako za objekt suda doživljajni ja, ne možemo reći da se u samoj refleksiji na taj objekt neposredno očituju i one relativne stvarnosti (biti nečemu uzrok, egzistirati prema nečemu na supstancijalni način . . .) koje su nam poznate tek po relativiranju s nejastvenim objektima. Osjećano bijelo i crno po sebi (po svojoj biti) fundira relativnu stvarnost »biti različan«, dok za doživljajni ja — iako realno egzistira, i to u opaženoj relaciji različnosti između jastva i njegovih doživljaja — možemo pretpostaviti navedene objektivne stvarnosti kao apriorne (od samog ja nezavisne) relacije ili sinteze misaonog ja. Takva, doduše, pretpostavka znači racionalistički idelizam, ali suzbijati ga (ili kritički opravdati realni bitak dotičnih stvarnosti) možemo, držim, samo na temelju nejastvenh realnih stvarnosti u osjetnoj sferi: jer ovako je nesumnjivo da postoji realna stvarnost, tj. nezavisna od misaonog ja.

Po nauci sv. Tome ovisno je konstituiranje spoznaje od transcendentnog objekta; a urazumljena je egzistencija tog objekta apstrativno i zato univerzalno. Prema tome je spoznaja konstituirana kao forma po sličnosti s objektom, i tako ona po biti svojoj izriče transcendentni objekt; u definiciji (teoriji) spoznaje uključena je njezina transcendentnost ili shvaćanje objekta na temelju forme nezavisne od razuma. Kant nasuprot uči da je spoznajna objektivnost konstituirana a priori, tj. nezavisno od transcendentne forme (prema tomističkoj terminologiji), a zavisno samo od transcendentno uvjetovanoga senzitivnog »kaosa« (jer Kant, znamo, nije psihološki idealist). Prema tome je spoznaja konstituirana u »formama«, koje znače (po Kantu) apriorne sinteze. A budući da su razumske

sinteze (kategorije) ujedinjene s opažajnim sintezama, zato je objektivnost fenomenska. Sa kojeg stajališta — to se sad pita — mora polaziti kritika Kanta, tako da polazeći s toga stajališta podjedno opravdano tomističku teoriju? U samoj ekspoziciji one teorije nije metodički uključeno dokazivanje neopravdanosti Kantove teorije: Kant, naime, zabacuje pretpostavku transcendentnih objekata, nota bene kao metodičku pretpostavku za kritičko upoznanje objektivno-spoznajne konstitucije. Ako mi u noetici postavljamo pitanje: da li je to sigurno, i na temelju čega, da smo sposobni spoznati i one objekte koji egzistiraju nezavisno od ičije svijesti (i u tome značenju »transcendentni«)? — onda ne možemo u rješavanju toga pitanja metodički otpočeti naprosto s pretpostavkom da takvi objekti zaista egzistiraju i da su spoznatljivi, a da ne zapanemo u petitio principii. Izbjeći tome ne možemo, — osim da izbjegavamo samom navedenom pitanju, tj. da se nepriznavanjem toga pitanja postavimo na stajalište dogmatskog, naučnog ili nekritičnog realizma. Sama hipotetička mogućnost (i bez obzira na Kanta ili druge idealiste) da je spoznaja ograničena na usvijesne objekte, nameće nam zadatak da postavimo transcendentnost kao problem. A pogotovo se u današnjoj noetici nakon njezine izadekartske historije ne možemo vraćati u ona stoljeća (kako neki skolastici i danas još čine), kad je pretpostavka o transcendentnim objektima služila metodičkom bazom za definiciju spoznajne objektivnosti. Kad je u pitanju »objektivnost«, ne smije se zaboraviti na višeznačnost toga izraza, pa se zato ne smije njegovo značenje bez daljega restringirati na transcendentnost. Jer i taj je izraz »transcendentnost« višeznačan, a u noetičkom smislu znači nezavisnost od mišljenja — bez obzira da li se ta nezavisnost tiče svijesno egzistentnih objekata ili onih koji su od svijesti nezavisni. Iz navedenih razloga metodički je ispravno da pitanje spoznajne objektivnosti otpočnemo rješavati na temelju svijesnih objekata. Jasnije i tačnije da se izrazim: treba u svijesti pronaći nešto nezavisno od mišljenja, u čemu se nalazi razlog za ono što o tome mislimo. Jer kad mi nešto mislimo o nečemu, tj. kad sudimo (i to izričemo sa »da« ili »ne«, sa »jest« ili »nije«), objekt toga mišljenja jesu termini suda (subjekt i predikat) u međusobnom odnošaju određenosti (i taj odnošaj čini upravo sadržaj suda). Da li mi odnošajne termine ujedinjujemo (sintetiziramo) zato jer su termini i njihov odnošaj nezavisni od misaonog ujedinjivanja (suđenja), ili zato jer ih na osnovu sudećeg subjekta moramo tako ujedinjivati? Pa to je evo pitanje o objektivnoj vrijednosti spoznaje! Zašto moramo s ovim ili onim predikatom o ovom ili nom subjektu izricati stanoviti odnošaj; ili zašto moramo objekt (o kome sudimo) predikativno odrediti na ovaj ili onaj način? Treba da misaono određivanje objekta obrazložimo ili opravdamo! I tek onda kad smo to učinili, doznat ćemo da li je u nezavisnom objektu (u »stvari«) osnovana sudom izrečena određenost (stvarnost). Sad razumijemo i ovako formuliramo pitanje: da li je sadržaj suda ustvaren (da se tako izrazim) ili je samo urazumljen? Nije li to jasna alternativa između objektivizma i subjektivizma?! Nije u tezi objektivizma rečeno samo to da postoje spoznajni objekti (toga i subjektivisti ne poriču), nego da su objekti suđenja određeni nezavisno od sudećeg subjekta; i baš utoliko kažemo da je to objektivni bitak. Zato noetičko istraživanje ima da otpočne s relacijom »mišljenje (suđenje) — objekt«, a prvo je pitanje: koji su od mišljenja (ne od svijesti!) nezavisni objekti? Na to pitanje možemo odgovoriti samo onda, ako neke objekte mišljenjem neposredno nalazimo, a ne tek dokazno izvodimo (kaošto prije spomenuti nekritični metodičari izvode spoznajnu objektivnost iz apstrakcije). Samo ćemo onda biti sigurni da je sadržaj suda ustvaren ili u objektu osnovan, tj. da je sadržaj od objekta ovisan, ako neposredno doznamo da je ne samo objekt od suđenja nezavisan, nego i njegova stvarnost (napr. različnost kod dva optička osjeta). Doznamo li, dakle, da je suđenje u nezavisnoj stvarnosti osnovano, ili da spoznaju konstituira ovisnost o biću (»stvari«), onda smo načistu da vrijednost spoznaje sastoji u »istini« koja znači očitovanje stvarnosti. Sigurni smo da je neki sud istinit po tome (= kriterij), što nam je sama stvarnost evidentna. Koji su nam objekti i njihove stvarnosti poznate? Ne samo osjeti, nego i (apstraktivni) pojmovi, pa i najopćenitiji pojmovi bitka i nebitka. Time smo došli do objektivne istinitosti logičkih načela. Takva treba da bude, držim, metodička konstrukcija objektivizma. Tek smo potkraj raspravljanja naišli na pitanje o evidenciji kao kriteriju objektivne istine ili motivu sigurnosti da je sud objektivno istinit. Ali to pitanje nije istovetno s pitanjem o mogućnosti bilo kakve sigurnosti (proti apsolutnom skeptiku); a s tim je pitanjem otpočela polemička rasprava noetike kao

baza daljnjeg raspravljanja. Mi smo samo kod ovog pitanja (proti skepticima) zastupali »dogmatizam«, koji kaže: ako skeptiče priznaješ da sumnjaš, da misliš, da to doživljuješ, onda si t i taj koji to doživljuješ, a j a sam koji s tobom razgovaram; u mišljenju je uključena jastvena egzistencija, i to nesumnjivo, sigurno. Ali u našoj proceduri rješavanja glavnog noetičkog problema — o »objektivnosti« spoznaje, tj. o nezavisnosti spoznajnih objekata — nije bila jastvena egzistencija prva, polazna ili ishodišna stvarnost, u kojoj bismo neposredno spoznali njezinu n e z a v i s n o s t od toga neposrednog spoznanja. To još moramo, napokon, objasniti:

Kad mislim, upravo kad o nečemu suđenjem nešto izričem ili kad nešto znam, ja podjedno znadem da to znam. U samom aktu mišljenja (suđenja) uključeno je znanje o tom aktu. Sudnim znanjem znadem za samoga sebe ukoliko sudim. Ova s e b e z n a n o s t imanentna je misaonoj aktivnosti (zato je ona duhovna!), a zovemo ju p o t p u n a r e f l e k s i j a. Ona znači, da je jedan moj doživljaj suda neposrednim opažanjem (samoopažanjem) meni znan ili poznat. Kad ne bi postojala takva refleksija (osvrtanje na sebe), ne bi ni moguće bilo da misleći ja ikad za sebe dozna, jer svako bi posredno spoznavanje o sebi (izvođenje) već moralo pretpostavljati neposredno znanje o mislećem jastvu. Za noetiku dolazi ta činjenica u obzir već kod pitanja o prvoj sigurnoj spoznaji — proti skeptiku. Mi samo zato možemo skeptika (bez dokazivanja) navesti na prvu nesumnjivu spoznaju vlastite egzistencije, jer i skeptik — priznavajući svoj doživljaj sumnje, tj. tvrdeći da treba isključiti mogućnost nesumnjivih spoznaja — refleksno znade za svoj doživljaj mišljenja i eo ipso za samog sebe ukoliko egzistira kao misleći ja. [Kažemo »kao misleći«, jer po refleksiji znade skeptik samo za doživljaj mišljenja, i to ne in abstracto, nego za svoj vlastiti doživljaj, dakle zajedno s mislećim ili doživljujućim ja; a sam »ja« po sebi, tj. ne samo ukoliko je misaono aktivan, ne možemo upoznati tek po refleksiji, nego posredno, izvođenjem iz aktivnosti.] Još uvijek u razgovoru sa skeptikom mi (kao njegovi protivnici: dogmatici) tvrdimo da je nesumnjivo i to, da već na temelju doživljajnog fakta sumnje, u razlici sa nesumnjivim znanjem, ne može nešto da ujedno bude i ne bude, — a ova naša tvrdnja također suponira kod skeptika refleksiju. To vrijedi i za treću istinu (od »prvotnih triju istina«), da smo sposobni razlikovati ono što je od onoga što nije i tako spoznati istinu. Ali, sad nastaje pitanje: koju ulogu ima j o š o s i m t o g a refleksija u noetičkoj

problematici? Sv. Toma uči (De Verit., I, 9.) da na temelju refleksije znade misleći subjekt (razum) da je »istina« ono što on aktualno misli, tj. da je doživljaj mišljenja u k o n f o r m n o s t i s objektivnom stvarnošću. Bez refleksije ne bi razum bio kadar da sebe upozna u svojoj sposobnosti za istinito mišljenje. Ja sam, naime, utoliko kadar da znam da sad izričem jedan sud i da se taj sud podudara s objektivnom (od suđenja nezavisnom!) stvarnošću, ukoliko to upravo refleksno znam: u samom aktu suđenja. To znači, da imade objektivno istinitih sudova kod kojih je »istina« (= spoznaja nezavisne stvarnosti) n e p o s r e d n o spoznata. K o j i su takovi sudovi? Ili: k o j i s u o b j e k t i s a s v o j i m o d r e đ e n j i m a (s t v a r n o s t i m a) o p a ž a j n o m s u - đ e n j u p o z n a t i — u k o l i k o s u n e z a v i s n i o d s u - đ e n j a ? To treba pronaći, i to mora noetičar opravdati, ako hoće da kritički zastupa objektivizam, proti subjektivističkom stajalištu da je stvarnost ovisna od sudećeg subjekta. A zar to o p r a v d a n j e sastoji u tome, da se naprosto pozovemo na sam fakat refleksije? Držim da se ne mogu oslanjati na autoritet sv. Tome koji to tvrde. Jer da b e z refleksije ne možemo znati za spoznajnu konformnost, to je izvan diskusije, ali nije izvan diskusije, nego je upravo pitanje: k o j i s u p r i m a r n i o b j e k t i m i š l j e n j a, k o d k o j i h n o e t i č a r m o ž e k r i t i č k i o d - b i t i s u b j e k t i v i s t i č k i n a z o r o i s t i n i? Mi smo u tu svrhu uzeli senzitivne elemente i neposredne njihove stvarnosti, jer je to primarni objekt razuma, i jer otuda možemo prelaziti na apstraktne objekte. Oni pako noetičari, koji n a t e m e l j u s a m e r e f l e k s i j e hoće da rješavaju čitavi kompleks noetičkih problema, uzimaju misleći ja kao objekt refleksije, a njegovu realnu egzistenciju i druge stvarnosti (supstancijalnost, kauzalnost...) kao objekt apstraktnih pojmova i ujedno kao predikativno određenje objektivno istinitih sudova. Tako bi po samoj refleksiji bio opravdan objektivizam i realizam, pa zaista noetika ne bi bila komplicirana. Ali kod toga je gledišta, držim, nastala zabuna, utoliko što se refleksija kao uvjet noetičkog opravdanja smatra već samim opravdanjem spoznajne objektivnosti i realnosti. Sad je, rekao bih, potpuno opravdana i metodička provedba naše noetike (isp. 1. sv. 153 sl.).

*

To je bio naš put u I. Dijelu knjige. Prolazeći njime trebalo je da opetovano ogledavamo iste činjenice i objašnjujemo iste pojmove

— prema pitanju koje smo sebi postavili, prema protivniku, prema sustavnoj cjelini i didaktičnoj potrebi, tj. zato da različita suvislost u objašnjavanju pojedinih pitanja objasni i osigura naš put k najvišem zadatku koji smo sebi postavili, a to je opravdanje spoznaje metafizičkih osnova za vrijednost našeg života. Polazeći od bitka došli smo do vrijednosti života; od logosa do etosa; od nazora o svijetu do nazora o životu. Nije nas na tome putu vodilo ni vjerovanje ni propovjedanje, koje bi kadro bilo da oduševi i izmami priznanje: jer to, kaže Münsterberg, nije dostatno da upoznam vrijednost, nego se traži teški i uporni pojmovni rad. Od Kanta ovamo osjeća se u filozofiji sklonost, da se etička vrijednost čovjeka odvoji od metafizike; ne od svake — jer je i kantovska etika metafizička (voluntaristički) —, nego od racionalne metafizike, koja postepenim (diskurzivnim, dokaznim) razmišljanjem, polazeći od iskustvenih činjenica realnoga svijeta, izvodi metafizičke istine.

Po čemu je, dakle, bio naš posao različan od one klasične (grčko-latinske, aristotelovsko-skolastične) filozofije, koju zastupa i naša knjiga?

Prije svega, klasičnima zovemo u historiji filozofije sve one sisteme, u kojima su izneseni nazori ili problemska rješavanja uzdignuti iznad genetičkog svoga vremena, tako da po svome značenju ostaju trajne smjernice za daljnji razvoj filozofijske misli. Kad bi taj razvoj bio tek epigonski, izgubio bi značaj kritičnosti, i ostao bi u historijskim relacijama različnih filozofskih nazora. Pravi napredak u filozofiranju uvjetovan je, nasuprot, kritičnim sintezama problemskih kompleksa u vidu svih mogućih, pa i historijski nam poznatih rješavanja. Niti je Aristotel uočio sve one probleme do kojih dopire današnja filozofija, niti ih je rješavao na onaj način, koji postulira današnja kritika. Upravo na taj zadatak usmjerena je i ova naša knjiga: — ne sa pretenzijom da definitivno riješi problemsku cjelinu, nego možda s ograničenjem na to, da osvijesti i kao problem postavi ono što je već poznato (Schopenhauer). I premda takovo, ipak je novo po novim kritičkim pogledima u dubine filozofskih razilaženja, i po sistematskom vođenju filozofijske misli u cilju nazora o svijetu i životu. Svi mi, baveći se filozofijom, želimo doznati nešto o prvim osnovima znanja i o uzročnim izvorima bitka (Aristotel), i to na taj način doznati, da kušamo opravdati samo jedan nazor, koji onda smatramo istinitim. U osebitosti takva opravdanja sastoji obilježje ove knjige.

Da li je sve samo materija ili je samo duh? Na ovu su metafizičku alternativu vezani ekstremni odgovori u historiji filozofije od grčkog materijalizma do Marksa na jednoj, a od grčkog (ekskluzivnog) spiritualizma preko Leibniza na drugoj strani. Priznavajući obe supstancije, razilaze se u pitanju međusobna njihova odnošaja Aristotel na jednoj, pa Descartes itd. na drugim stranama. — Da li je apsolutna duhovna supstancija jedno sa svijetom, ili je od njega različna? Na tom se pitanju razilaze monistički nazori od teističkog dualizma. — Da li je naše znanje o svemu isključivo osnovano na senzitivnoj empiriji, ili samo na racionalnom izvoru, ili na njima zajedno, i kako? — Na ova i druga pitanja odgovarala je knjiga tako, da je u konačnom svome odgovoru osvijetlila čovjeka po duhovnoj vrijednosti njegova života. Knjiga je htjela pokazati da osim »biološkog«, instinktivnog života čovjek imade, upravo sposoban je da ima i treba da ima »aksiološki«, etički život. Oslobođen od instinktivnog mehanizma, čovjek je samo po tome postao čovjek, što može i mora da upravlja svojim životom. U tome sastoji racionalnost čovjekova bića ili njegova osobna (duhovna) narav. Dakako, uzme li se (po krivoj pretpostavci nekih modernih filozofa) da racionalna naša sposobnost ne znači drugo nego pojmovno shematiziranje, bio bi zaista »duh« u protimbi s dušom; ali duhovnost naše duše znači to, da čovjek može postaviti pitanje o vrijednosti života, da može tražiti i nalaziti odgovor na to pitanje, da može prema nađenoj spoznaji »metnuti pred« sebe instinktivni (animalni) život — i u borbi s njime da može postizati vrijedni cilj života. Knjiga je nastojala dokazati, da je apsolutna vrijednost našeg života osnovana u Bogu: predmetu naravne (razumske) i nadnaravne (kršćanski vjerske) religije.

Kako smo (logički) došli do toga rezultata?

Konstatirali smo historijsku i psihološku činjenicu religije. Tu smo činjenicu (fenomenološki) definirali: priznanje božanstva. Psihologija i historija religije utvrđuje da je u aktu religije (u religioznosti) uključeno znanje o božanstvu. Filozof se pita: 1.) da li to znanje mora da konstituira religioznost, 2.) zašto, na osnovu čega mora, 3.) kakovo je to znanje? Da na ta pitanja odgovori, filozof će se zanimati za »božanstvo« kao objekt religije. U svakoj naime religijskoj formi (historijskoj i individualnoj) uključeno je znanje o božanstvu utoliko, što religija (subjektivna = religioznost) znači priznanje najvišeg bića, od koga je sve u svijetu ovisno, a to upravo znači »bo-

žanstvo«. Znanje o tome predmetu religioznosti jest konstitutivna pretpostavka za najbitniji moment religijskog »priznanja« (= za onaj akt bez koga nitko ne doživljuje religiju), a to je a d o r a c i j a (cultus latriae) ili duševno klanjanje pred božanstvom ili počitanje božanstva (molitvom, vanjskim očitovanjem). U tome značenju religijski akt (volitivnog) priznanja zavisi, rekosmo, od znanja ili shvaćanja, tj. od toga šta pojedini ljudi drže o najvišem biću; jer da ništa o njemu ne znaju, ne bi ga ni mogli u voljnom svome životu priznavati. Ako je znanje o božanstvu k r i v o, tj. ako zapravo i nije božanstvo (prema gornjoj definiciji) objekt znanja — napr. kad bi netko smatrao božanstvo tjelesnim bićem, ili nekim opakim bićem —, kažemo da je kriva, upravo nikakova religija. A p r a v a ili zapravo »religija« jedino se nalazi tamo, gdje je i s t i n i t o s h v a ć a n j e b o ž a n s t v a. To jest, istinite spoznaje o božanstvu kao predmetu religije — da je najviše biće od koga je svijet ovisan, ili da je gospodar svijeta; da je upravitelj svijeta; da je zakonodavac našeg života . . . — te spoznaje uvjetuju pravu religiju. Zato skup tih istina (bez obzira na subjektivne modifikacije religioznosti) zovemo o b j e k t i v n a religija; i gdje god postoji objektivno znanje o božanstvu (objektivna religija), tu je prava religija. »Naravna« je utoliko, što je znanje o božanstvu naravno ili razumsko. Sad pristupa filozof s pitanjem: da li možemo i kako možemo f i l o z o f i j s k i s p o z n a t i (dokazati, iz nekih činjenica logički zaključiti) da uistinu egzistira božanstvo i koja mu je bit (atributi)? Naša filozofija (u teodiceji) utvrđuje da je božanstvo o s o b n o i e k s t r a m u n d a n o, i utoliko »Bog«. Tko ima o predmetu religije ovako filozofijski određeno znanje — tj. tko znade dokazati da egzistira božanstvo sa svima atributima »Boga« —, nije po samom tome znanju religiozan, niti se takvo (filozofijsko) znanje iziskuje za religioznost; pa zato smo i rekli da religioznost sačinjava ili da je za religioznost dovoljno i ono znanje, kojim netko shvaća (ispravno, u objektivnom smislu) božanstvo, resp. Boga ukoliko je objektivno shvaćen (iako nejasno) zajedno sa nekim, možda, neobjektivnim nazorima (napr. o stvaranju svijeta). Ali, filozofijska spoznaja Boga znači o p r a v d a n j e religije, tj. njezino fundiranje u realnoj egzistenciji Boga, i prema tome opravdanje religije kao naše d u ž n o s t i. Ako je naime istina da sve što ja imam po svojoj egzistenciji, dolazi od Boga, i da je Bog kao najveće dobro meni određena svrha života, onda je jasno da sam dužan iskazivati Mu počitanje, a ne razumom i voljom »okrenuti

leđa« (Chr. Pesch). Posebna krepost kojom tu dužnost vršimo, zapravo i jest religija. Filozof je tako pronašao njezin m e t a f i z i č k i i z v o r, tj. u objektu religije pronašao je njezino opravdanje (i zato ju može metafizički definirati). Psiholog se zanima za p s i h o l o š k i i z v o r religije, i pronalazi da je on višestruki: u v i đ a n j e (koje ne mora da je filozofijsko, refleksno) da svijet nije sve što egzistira, nego da je odnekuda, upravo da je uzročno nastao, jer je nenuždan i promjenljiv; zatim o s j e ć a j životne ovisnosti o izvoru svijeta, kao i osjećaj moralne odgovornosti pred apsolutnim zakonodavcem; zatim t e ž n j a za izbavljenjem od zla i usrećenjem, itd. Osim racionalnih (spoznajnih) izvora ima, dakle, i i r a c i o n a l n i h (osjećaj, težnja . . .), — ali nisu ovi posljednji jedini koji sačinjavaju religiju. A to je upravo ono što tvrde m o d e r n i s t i č k i i m a n e n t i s t i. I mi smo utoliko »imanentisti«, što izvor religije stavljamo u psihički subjekt, a l i u tom izvoru mi pronalazimo i z n a n j e o Bogu (= racionalna komponenta religije), čega modernisti ne priznaju. Tu je klica modernizma: eliminirali su iz religijske sfere svako znanje, pa su zato zabacili i filozofijsko spoznanje Boga — i zatvoriše religiju (= imanentizam!) u i r a c i o n a l n i s u b j e k t. Dakako, sa takvoga je stajališta religija subjektivna ili relativna, a to znači da svak može sasvim opravdano da ima svoju religiju, ili da je prema njoj sasvim indiferentan. S obzirom na moralni život, to znači da je raskinuta veza s religijom, i prema tome da su moralne vrijednosti areligiozne. Nema li istinitog znanja o Bogu, naravski da nema u Božjem zakonu osnovanih moralnih istina. Do ovih je, evo, praktičnih posljedica dovela modernistička filozofija, koja se u svome protumetafizičkom stavu oslanja uglavnom na K a n t a; a ta nam je okolnost nametnula potrebu opširnoga kritičkog raspravljanja u I. Dijelu knjige. Na ovim (noetičkim) temeljima osigurana je u II. Dijelu racionalna metafizika o Bogu i o religiji, kao i njezina sustavna nadogradnja: r e l i g i j s k o - e t i č k i n a z o r o v r i j e d n o s t i n a š e g ž i v o t a.

Zar nam je život zaista (kako Simmel drži) besmislen, te pametan čovjek mora svisnuti, i jedina je utjeha da to uviđa? Ako život i imade smisla: zar je životna vrijednost istovetna sa samom životnom zbiljom u njezinu stvaralačkom bivanju (kako misli Bergson)?

Ja znam da sam primio život i da ga sebi stvaram: ja mogu da ga fizički razorim, ali nisam stvaralački gospodar njegove egzi-

stencije, jer životna egzistencija nije ovisna o mojoj volji; gospodar sam svoga života ukoliko mu postavljam moralni smisao prema spoznanom najvišem dobru. Njegova oživotvorba u moralno dobrim činima pripada stvaralački meni kao samosvojno (hipostatički) razumnom biću ili osobi — po kojoj imam specifični položaj »čovjeka« za razliku od svih životinja — i daje mome životu dignitet moralne ličnosti. Sa teističkog (religijskog) stajališta podignut je taj dignitet do simbioze s Bogom, jer u njoj i sastoji ostvarenje najvišega životnog dobra. U kršćanskoj se religiji, napokon, nadopunjuje naravna religija istinama, što ih je Krist objavio. Na temelju nadnaravne religije (u objektivnom smislu) ja postajem kršćanski religiozan, time što objavljene istine vjerom usvajam i životom provodim: u cilju oživotvorbe nadnaravnoga dobra, tj. takvog života u Bogu, koji nadvisuje moju razumno-voljnu narav. Kaošto je istina da Bog podržaje moju egzistenciju sa svime što u životu imam, i kaošto je istina da u »sličnosti« s Bogom, ili u moralnom skladu moje volje s Božjom, sastoji ostvarenje životne svrhe zajedno sa mojom srećom, tako je istina i to, da mi je Bog preko Krista omogućio oživotvorbu »sinovskoga« sjedinjenja s Bogom. Ovu posljednju istinu ima da naučno utvrdi teologija, a naša je knjiga nastojala utvrditi istinu o moralnom smislu života na osnovu naravne religije. Na ovu se istinu upravo oslanja opstanak kršćanske religije, pa je utoliko naša filozofija kršćanska. Za njezino naučno opravdanje neka bi hrvatskome narodu poslužila i ova knjiga.

*

Ako i nema izgleda da bi knjiga bila prevedena na koji jezik, ona će i sa hrvatskim jezikom ispuniti svoju narodno-kulturnu misiju. Filozofija ulazi u kulturni život naroda već po tome, što mu je pristupačna njegovim jezikom, i što je idejnom sadržinom upućena — po odgojnoj svojoj funkciji — k duhovnom formiranju naroda. Neispravno je shvaćanje zadatka filozofije, kad joj se u ime narodnog obilježja postavljaju (političke) svrhe, koje se ne dadu svesti na općeno kulturne ciljeve čovjeka. Neki pokušaji današnje (njemačke) filozofije oko stvaranja specifično narodne religije, znače zapravo skretanje filozofijske misli na putove koji ne proizlaze iz nje same, nego su joj odruguda određeni. S pravom ćemo nazvati onu filozofiju narodnom, koja ima u vidu aktualne

utjecaje na filozofijsku orijentaciju naroda, te koja ih kritički ocjenjuje, i koja opravdava istinitost onoga filozofijskog nazora, po kome razvitak narodnog života dobiva moralnu vrijednost. Za današnju filozofiju dolaze naročito u obzir utjecaji komunističkog (marksističkog) materijalizma i ateizma. Ne stoje, doduše, filozofiji na raspolaganje sredstva kojima bi mogla da zaustavi zločinački sistem i krvoločne metode u širenju komunizma, ali filozofija može i mora da u ime slobode i ljudskog dostojanstva protestira proti nasilničkom oduzimanju prirodnog prava na filozofiju, koju pojedinac i narod povezuje sa životnom egzistencijom. [Filozofski kongresi zaboravljaju, čini se, na ovaj aktualni poziv suvremene filozofije.] U ime filozofijske znanosti nitko ne smije tvrditi da je religija za hrvatski narod suvišna ili čak štetna! To vrijedi ne samo za naravnu, nego i za kršćansku religiju; jer se na teističku filozofiju nadovezuje apologetika, koja dokazuje opravdanost kršćanstva. Tko te filozofije i apologetike još i ne pozna je, a najmanje da bi naučno bio načistu glede njihove neopravdanosti, pa unatoč te svoje ignorancije unosi u narod protureligijsku borbu, punim se pravom ima smatrati protukulturnim i protunarodnim. Zato neka je plod ove knjige u spoznaji, da moramo hrvatskom narodu sačuvati i dalje izgrađivati kršćansku njegovu kulturu. Sa filozofijom je taj zadatak utoliko povezan, što se kršćanstvo (logički) oslanja na teističku ili religijsku etiku, koju je u temeljima obranila ova knjiga proti filozofijskim zaprekama na putu kršćanskoj religiji. Pa kad sam ja u filozofiranju prošao prvu polovinu puta, a kao apologetičar drugu polovinu, stekao sam naučno pravo i dužnost da kao »kršćanski« filozof zastupam potrebu kršćanske kulture u životu naroda.

Nema sumnje da imadu i protivnici — u ime naučne slobode — pravo zastupati svoje nazore: neka se, dakle, tim pravom posluže i u suzbijanju ove knjige, — objektivno, u kritičkom nastojanju da spoznamo istinu. Naš je prvi protivnik materijalist. Glavni i prvi odlučni sukob jest na terenu psihologije: priznanje nematerijalnog života sa naše, i nepriznavanje s materijalističke (marksističke) strane. Ni vjera, ni metafizika, ni skolastika, nego je empirička psihologija obračunala s materijalizmom, koji naš svijesni život nastoji protumačiti materijalnim zbivanjem. (Isp. moj »Duševni život« i »Od materijalizma k religiji«.) Kad materijalizam

prelazi u metafizičku filozofiju — negirajući u čovjeku dušu (njezin opstanak, duhovnu narav i besmrtnost), i negirajući Boga, tj. kad materijalizam zastupa monistički nazor o čovjeku i svijetu — mi ga na osnovu filozofiranja suzbijamo i dolazimo do istine, da postoji duša i Bog. Otuda izvodimo religijsku relaciju, koja uključuje etički smisao života. Time je sistematski zacrtan filozofijski naš dualizam (tijelo — duša, svijet — Bog). Tu svršava filozof, a otpočima apologetičar opravdavanjem kršćanske religije. (O metodi toga opravdanja pisao sam u »Katoličkom listu« g. 1931.) Rezultat apologetike jest historičko-kritički utvrđena istina, da je Bog u Kristu objavio religiju, kojoj je subjekt Kristova crkva.

Društveni je zadatak crkve, kaže Vladimir Solovjev, da u društveni život unosi Kristovu religiju. U toj religiji ukorenjena je savjest ili moralna svijest čovječanstva, i sve bi religije morale provesti savez za stvaranje čovječanske savjesti (R. Otto). To bi bila aktualna potreba u današnjoj borbi proti svjetskim opačinama i nepravdama ili (kako Berdjajev kaže) proti đavolskoj religiji. Zar bi razumljiva bila činjenica da komunizam širom svijeta nailazi na simpatije, kad ne bi nesnosno bilo stanje potlačenih i po kapitalističkim nepravdama izrabljivanih slojeva? Ali ovi slojevi ne uviđaju da je komunizam nasilje, koje ne može ljudima zajamčiti slobodan i miran život u zajedničkoj pravednosti, nego to može samo udružena svjetska poštena savjest, koju bi trebali provesti vjerski entuzijasti (R. Otto). Takva bi savjest trebala da ostvaruje istinoljubivo novinstvo, valjanu štampu i javni odgoj, pošteni obiteljski život, pravednu razdiobu dobara, sprečavanje nepravednih i nasilnih ratova, stvaranje istinskog međunarodnog sudišta itd. To je suvremena misija crkve, pa zato joj crkva ne bi zadovoljila, kad bi se samo teoretski pozivala na svoju nauku.

Možda u svijetu mnogo vlada prividna vjera, i možda njezini predstavnici nisu uvijek vodili neustrašivu, svestranu, životnu borbu proti nepravdama u komegod obliku (kapitalizmu, imperijalizmu...), pa su zato široki narodni redovi izgubili kompas i traže spas makar u prividnom preokretu na bolje, kako ga obećaje komunizam. Nitko ne može poreći da se narodi ne bi međusobno klali kao oboružane zvijeri, i da ne bi mogućnici tlačili radničko roblje, i da bi sav život bio smireniji, kad bi pobijedio i svijetom zavladao vjerski duh pravde. Komunistička i masonska borba proti vjeri slabi i onemogućuje borbu za vjersku pravdu u svijetu, pa su zato komunisti i masoni najveći neprijatelji hrvatskoga naroda. Prvi još i zato što ne priznaju ni naroda ni privatne svojine za slobodni život, drugi zato što se potajno udružuju sa svrhom da se međusobno podupiru u sticanju novca, društvenih položaja i vlasti. To su redovito farizejski i cinički tipovi, koji se podruguju svemu što je idealno i sveto, jer su u filozofiji neznalice i u životu oportunisti. Mi možemo da suzbijamo komunizam u ime nauke, ali to nije dosta, čak je u životnoj borbi bez uspjeha, jer su komunisti fanatici, a ne učenjaci. Osim toga, komunizam nije samo jedan protuvjerski pokret. Besmisleno je poricati da se mnogi komunisti zaista oduševljavaju za jednu moralnu ideju, a to je ideja socijalne pravde, kao ideal nasuprot užasnih nepravda u svijetu. Mi se možemo pozivati na vjersku našu nauku, u kojoj je zahtjev pravednosti temeljna moralno-socijalna ideja. Ali da to nije dosta, dokazom je činjenica što se može postaviti pitanje: da li kršćani ne samo tako vjeruju i uče, nego po toj nauci i rade? Jer ako ne rade, nego je životna stvarnost suprotna nauci, onda nam protivnik neće suzbijati nauku, ali će opravdano tražiti reviziju stvarnosti, ili će još dalje ići pa će u masama dizati pobunu protiv crkve i vjere. Baš se ovom metodom i služi komunistička propaganda. Držim stoga da u obrani vjere ne smijemo zatvarati oči pred ovim pitanjem. U životnoj se borbi ne radi samo o propovijedanju nauke, nego o držanju društvene i životne pozicije sa sredstvima koja protivnik nije kadar da obori. Bilo bi komotno, ali bez uspjeha, obarati se na protivnika u zatvorenom prostoru pred istomišljenicima; tko je iskusio neposrednu borbu s čelom u čelo, zna da ne može mimoilaziti ono čime protivnik pokušava oboriti svaku obranu vjere i crkve. Ali, to i ne treba da se obilazi i zatajuje, jer malo je u našim redovima onih koji otešćavaju borbu i daju protivniku u ruke uspješno oružje pred neupućenim širokim slojevima.

Jedno je pri tome vrlo mučno: što se ja (da konkretno govorim) u protivničkom stavu s komunizmom nalazim, makar i prividno, na strani svih onih, kojima sam također načelni protivnik. Na komunizam, naime, napadaju u prvom redu, dakako, kapitalisti (a to ga još više preporučuje u očima socijalno zanemarenih slojeva); napadaju ga i službeno progone izvjesni faktori, koji sistematski stvoriše teren komunizmu (tako da na račun kolektivnog kapitalizma izgladnjuju čitav narod; da toleriraju i čak podupiru

rušenje protukomunističkih vrednota, osiguravši sebe od svake javne kritike, itd.); napadaju ga i oni članovi crkve, kojima sam i ja opetovano i uzalud govorio da se raspoloživi ostatak crkvene imovine oduzme nekolicini beneficijata, i da se dalje ne samo teoretizira o komunizmu nego pristupi socijalnoj provedbi duha Kristova. Nikoga od njih ne znači uzeti u obranu kad suzbijam komunizam; — čak tvrdim da se komunizam ne može uspješno suzbijati, dok se ne odstrane spomenuti elementi na kojima se odnjihao komunistički pokret. Jer on se uglavnom prehranjuje socijalnim truležem, koji zaštićuje ljudske pijavice i druge životinje, a upropaštava većinu roda ljudskoga. Za komunizam držim da su najviše odgovorni oni, koji možda i ne znaju da (bez obzira na svijet nama udaljeni) mlade ulične gomile u kinematografu psiču i fućkaju na pojavu Kristova križa; i koji kaoda ne znaju (a to i jest njihova tragična odgovornost!) da se takva komunistička činjenica može radikalno spriječiti samo na taj način, da u pojavi Križa oživi Krist — ne samo kao osvetnik nepravde na drugom svijetu, nego kao borac za socijalnu pravdu: jer s ovom zadaćom upravo treba da u svojim sljedbenicima oživi Krist.

Oni koji priznaju (ili čak zvanično propovijedaju) potrebu socijalne pravde u ime Kristovo, a živu jednako kao i drugi kapitalistički egoisti bez ikojeg obzira na sirotinjske živote, nemaju prava protestirati ako budu svi zajedno radikalno odstranjeni iz društvenog organizma. No, zar će itko razuman i pošten zbog takvih pojedinaca napadati duh Kristov, koga ovakvi pojedinci lažno zastupaju!? A tko njih ili čitav sistem podržaje, neprijatelj je Kristu i Njegovoj nauci; — to je aksiom, od koga ne otstupamo ni onda, kad bi ga trebalo primijeniti kojim god članovima crkve Kristove. Mi, naime, vrlo dobro znamo da pojedini članovi crkve i njihova djela ne znače kršćansku religiju; a Bog nas očuvao da bi neki od tih članova vladali i upravljali svijetom. Ali mi ne opažamo da bi protivnici religije i crkve (kao institucije) išli samo za tim da korigiraju ili reformiraju loše elemente u crkvi, zaštićujući pri tom pozitivne vrednote: upravo zato, jer oni tih vrednota u religiji i crkvi ne vide. Na to da vide, ne možemo ih ni siliti; ali oni mogu i moraju ponajprije da sami pred sobom opravdaju svoje »nevi-đenje«, a zatim da bar to uvide, da nikoga ne smiju silom natjerati da s njima zajedno ne vidi. Nama je mjerodavno: da li crkva kao Kristova institucija sa moralnom misijom u čovječanstvu znači negaciju socijalne pravde? Koji će to bezumnik ustvrditi! A uprkos toga bezumlja napadaju crkvu baš koliko je subjekt kršćanske religije, kao da je ona odgovorna za sva socijalna zla. Na historijski se »feudalizam« crkve (naravski, samo katoličke) napada zato, da se kod neupućenih slojeva izazove odium na kršćanstvo. Pa zar su sve palače u gradovima vlasništvo crkve, a kapitalistička poduzeća i sav društveni luksus invencija crkve? U čijim su rukama milijuni i milijarde? Zar ih imam ja, kao kršćanin, kao svećenik, dakle kao član »kapitalističke« crkve — i zato (po komunistima) bespravni član ljudskog društva? Nisam li ja prosjak u relaciji s bezbrojnim kapitalistima — neprijateljima »crkvenoga kapitalizma«? Ja, koji svojim mukotrpnim radom kroz dugi život nisam stekao ništa, a kamoli sjenke kapitala što ga uživaju svjetske dangube i parasiti čovječanstva: pa kako to, da su komunistički protivnici crkve obnevidjeli za te poznate parasite? Ili zar crkva od narodnih »prinosa« podržaje nepravedne, nasilničke militarizme? Zar crkva imade vlast da kontrolira nečije imovine i da ih socijalizira? Potrebu i provedbu uništenja kapitalističkog sistema mogu komunisti (jer su bezbošci) da osnivaju ili samo na fizičkoj sili, ili na općem priznavanju pravde. Zar to (prema komunističkom materijalizmu) znači da su ljudi po naravi primorani da žive po socijalnoj pravdi? Činjenice dokazuju protivno. Ako pak fizička sila ima da bude zadnji rezon pravde, zar je ona tu pravdu donijela ruskom seljaku? Zar je čovjek samo nahranjena životinja, bez prava na javnu slobodu mišljenja, — a da li je i to pravo priznato u Rusiji? Zar je ruski militarizam namijenjen ostvarenju i zaštiti čovječanskih prava ili, kako nam činjenice kažu, nasilničkoj zaštiti zasad Staljinova režima? — Zauvijek je, dakako, bezizgledno nastojanje da se potpuno iskorijeni ljudska glupost i pokvarenost onih tipova, koji kao najteži kapitalisti »ideološki« podupiru borbu proti kapitalizmu; koji se u svojoj intoleranciji i nasilnom ekskluzivizmu farizejski pozivaju na liberalnost i demokraciju; koji narodnim i »seljačkim« interesom maskiraju lične svoje egoizme, a protukršćanske i protunarodne akcije potrebom narodnog »prosvjećivanja«; koji svaku nematerijalističku i neateističku filozofiju proglasuju crkvenom (a to bi imalo značiti klerikalnom, inkvizitorskom), dok sami tobožnjom filozofijom opravdavaju masonsko-komunistički »nazor o svijetu i životu«; koji raspiruju požar svjetskog imperijalističkog militarizma, da svjetska stoka vjeruje u njihovu pravdoljubivost i miroljubivost: — svi ovi »pobijeljeni grobovi« i »legla gujinja« leže kao mora na duši čovje-

čanstva i udesima milijunskih života. Zar je onda čudo, da na očigled ove stravično protukulturne činjenice svi bolji i dublji umovi uviđaju potrebu socijalne rekristianizacije! Ako je istina, kaošto jest, da nam filozofija ima služiti putokazom u idejnim sukobima čovječanstva, onda se ona ne može dezinteresirati za kulturnu vrijednost religijskog života uopće, napose kršćanskog. Da pozitivnu njegovu vrijednost filozofijski opravda, — to je bila zadaća ove knjige.

DODATAK

[U naučnu obranu]

1.) Hrvatska je filozofija, što se literature tiče, i danas još neznatna prema ukupnoj književnosti velikih naroda, pa nam je već i zato potrebno što više autokritike, da uzmognemo ocijeniti svaki naš prinos naučnoj knjizi. Moja knjiga »Temelji filozofije« ne ide za tim, pa i nauka toga ne traži, da se iznose sasvim nepoznati problemi ili makar sasvim nova rješenja; napredak je nauke uvjetovan kritičkim zahvatanjem svega što je dosad zamišljeno, zatim samostalno obnovljenim provjeravanjem svih činjenica i pretpostavka, i napokon novim, što solidnije fundiranim izgrađivanjem onih rezultata, koji znače sustavno obrazloženu, dakle naučnu ili znanstvenu spoznaju. Nastojao sam, da tome udovoljim; nastojao sam uočiti najdublje problemske izvore, razotkriti ih u organičkoj povezanosti, pronaći vjekovno traženi izlaz k spoznaji svijeta i života — tako, da s vlastitom kritikom pregledam i ocijenim temelje ukupnog historijskog filozofiranja do danas.

Blago onome, tko je sebe bez daljega odteretio od golemog posla oko ispitivanja tih problema; ali, dakako, takav se nije rodio na putu znanosti, koja traži da se taj posao neminovno obavi. »Matica Hrvatska«, vodeći o tom poslu ozbiljna računa, odlučila se izdati moju knjigu, kojoj je zadaća da čitaoca uputi u temelje filozofiranja, pa je to, držim, dovoljno opravdanje za Matičinu odluku, kojom pokazuje skrb oko naučnog obrazovanja u osnovnim pitanjima kulturnog života. Svijestan sam sebi teškoće zadatka, koji hoće knjiga da izvede, jer sam taj zadatak shvatio tako, da inteligentnog čitaoca uvedem u svu historiju filozofije, u svu njezinu osnovnu problematiku; da ga uvedem sustavno, kritički, i u današnje stanje; da s objektivnošću prikazivanja spojim i vlastito naziranje; da zađem u izvore svih razilaženja, na kojima se i danas mučno razvija filozofijska misao. Htio sam da na svoj način opravdavam i svoje mišljenje, a ukupno prikazivanje da postavim na doživljajne činjenice, oko kojih su smješteni problemi s filozofskim rješavanjima ili nazorima. Zato, držim, ne će nitko pravedan osporiti naučnu objektivnost knjige; kao rezultat tridesetgodišnjeg mojega, mogu to da kažem, veoma mučnog rada, knjiga i ne može da ima drugi cilj osim traženja istine. Pa ako mi se i ne ispuni želja, da knjiga bude prevedena na koji jezik, ona će, držim ispuniti jednu prazninu i u našoj naučnoj književnosti. »Matica Hrvatska« zasvjedočila je ovim izborom knjige i to, da uvažava sâm naučni rad, stojeći iznad svih nenaučnih motiva, po kojima bi se nekritički (i u tom lošem smislu dogmatski) otklanjali nazori, koje ova knjiga zastupa. Neka čitalac prouči knjigu vlastitom kritikom, pa je već time svrha knjige postignuta.

To sam bio napomenuo u autoreferatu knjige. Ona je namijenjena čitaocu koji nema mogućnosti ni namjere da zalazi u studij naučnih izvora ili u origi-

nalno izučavanje historijski istaknutih filozofskih sistema, i koga ne zanimaju
specijalni problemi, nego kritički povezane problemske cjeline i njihova histo-
rijska riješenja, kao i rezultati na današnjem naučnom stepenu. Time sam htio
ispuniti jednu osjetljivu prazninu u našem kulturnom naprezanju, jer mi Hrvati
još do danas nemamo i za nestručnu inteligenciju pisanu teoretsku psihologiju
(kakova je »Duševni život« u Akademijinom izdanju) ni opću noetiku (kašto
je knjiga »Temelji filozofije«) — iako su baš te dvije nauke osnovne za ukupnu
filozofijsku sistematiku. Pa dok već historijski prikaz jedne nauke, ako nije
naprosto reprodukcija, stavlja na autora zahtjev originalnosti, bar ukoliko treba
da doprinese vlastiti način gledanja, kod sistematske je izgradnje takav zahtjev
još veći, jer se traži kritično ocjenjivanje dojakošnjih istraživanja, da se kao
rezultat toga posla ispostavi sustavno opravdani autorov nazor, sa vlastitim
metodama prikazivanja i opravdavanja. (Utoliko, dakle, nema razlike između
moje knjige i strogo naučnih radova, napr. moje psihologijske rasprave o Wundtu
u »Radu« Akademije, ili rasprave o Kantu u »Radu«.) Sve to napominjem
radi jednog (masonskog) kritičara moje knjige; pa i ne tek radi njega samoga,
nego radi tipičnog stava prema skolastici kod »slobodoumnih« neznalica. Taj
iks bio je, naime, mišljenja, da »bi si Matica mogla dopustiti taj luksus štam-
panja ove knjige... kad bi ona ispunjala jednu osjetljiviju prazninu u našem
kulturnom naprezanju«. Tome iksu nije, dakle, osjetljiva praznina, što unatoč
našega kulturnog naprezanja nijesmo imali i danas još nemamo druge noetike
u hrvatskom jeziku osim navedene Matičine knjige; tj. naša se inetligencija ne
može u svome jeziku kritički orijentirati o temeljima filozofije — i to, dakako,
nije osjetljiva praznina. Iks, naime, misli da čitalac može i na kojem »tuđem
jeziku naći knjiga sličnih Zimmermannovoj, i ako vrlo dobroj«. Koje su te
»slične« knjige, i ukoliko je moja njima »slična«? Ona im je sadržajno i meto-
dički puno manje slična, nego što su »slične« čitave biblioteke u tuđem jeziku
sa istoga naučnog područja. Jer dok su njemačke knjige — da samo jedan pri-
mjer navedem — pisane u smjeru Kantove filozofije (noetike) slične po tome
što se ograničuju na Kantovu orijentaciju, moja knjiga nastoji da obuhvati sve
historijske orijentacije i da ih osvijetli sa stajališta
imanentne kritike. Na ovoj metodičkoj osnovici nastoji da opravda
upravo jedan noetički nazor, i to u sintezi sa cjelokup-
nom filozofijskom orijentacijom. U izvedbi toga zadatka ima
se tražiti osebitost knjige (kaošto je istaknuto na str. 294—301. same knjige).
»Neće jamačno nitko reći (napominjem u Predgovoru knjige, str. 10.), da je ova
knjiga »slična« drugima zato, što i one druge raspravljaju, recimo, o Aristotelu
i Kantu. Ako im je po tome slična, ona se od njih razlikuje ukoliko na svoj
način povezuje činjenice, pitanja i odgovore, ukoliko ih kritički povezuje prema
osnovnim gledištima raznih filozofa, te ih nastoji prikazati u punom svijetlu.
Treba ipak priznati, da naučno prikazivanje prestaje, gdje otpočinje »pristu-
pačnost« na štetu stvarnosti... Knjiga izvješćuje o temeljnim zasa-
dama pojedinih filozofa, koliko su odlučne za njihovu
orijentaciju i koliko se u njima odrazuje razvoj svega
filozofiranja do danas. Zato ova knjiga i nije čista noetika u tom
smislu, da bi njezin interes bio upravljen na specijalni filozofijski problem o
vrijednosti spoznaje; ona pokazuje, kako se upravo u tom problemu
sastaju sve nîti filozofiranja, a u razrješenju toga čvora pokazuje

opravdanje čitave filozofije. Trebalo je u tu svrhu uporediti sve filozofe, svesti ih na zajednička i oprečna gledišta, objasniti njihova obrazlaganja i dati njihovu kritiku... Čitalac će mimogred i to doznati, kako se knjiga upravo kritičkom svojom metodom odvaja i od onih filozofa, s kojima zastupa isto gledište« (str. 11.).

Pročitavši ove retke, iksu se činilo najkomotnije za negativnu ocjenu knjige, da naprosto ustvrdi protivno mojim navodima. Zato priča ovako: »Mora se priznati, da pisac ima vrlo dobar, jasan i pregnantan stil, da piše vrlo dobrim jezikom... (ali) mora se priznati, da je kušao zapravo popularizirati strogo naučne metode, kojima se služi teorija spoznaje, a ne njezine rezultate.« Da je iks pročitao i razumio knjigu, ne bi po savjesti mogao poricati da je ispunjena rezultatima i njihovim obrazlaganjem. No katastrofalna odsutnost stručne i misaone kritike očituje se odmah u slijedećoj izreci: »Obratni put: obrazlaganje kako su došli pojedini mislioci do svojih spoznajno filozofskih zasada... bio bi najpodesniji način...« Toga, dakle, iks u knjizi ne vidi: jer je iz njezina Predgovora uvidio da sva knjiga ide baš ovim »putem« — i pročitavši to u Predgovoru, mislio je, bit će najbolje (za svrhu kritike!) da toga knjizi naprosto ne prizna. Taj iks tuguje što piscu nije bilo »više stalo, da gotove pojmove približi razumijevanju«. U toj tužnoj situaciji, što knjiga iksovu razumijevanju — kako bi se »ispunila jedna osjetljivija praznina« — ne servira već gotove pojmove (bez »obrazlaganja kako su došli pojedini mislioci do njih«), iks sumnja da će »inteligentni čitalac... imati strpljivosti na tom putu, koji će ga svojom tegotnošću brzo razočarati i odvratiti od namisli, da se i on konačno informira o stvarima, za koje nije znao«. Ali, knjiga hoće da se inteligentni čitalac o jednoj (i to najtežoj) nauci informira naučno, jer ništa ne bi saznao po neznalačkim informacijama, na kakove se oslanja iksova kritika. Za lijenčine u mišljenju, šarlatane i snobove nema ništa idealnije nego steći legitimaciju filozofije s lektirom iz priručnog rječnika ili historijskog udžbenika. Ja sam, dakako, drukčije ocijenio našu kulturnu potrebu, — uviđajući baš u takovim tipovima našu najosjetljiviju kulturnu prazninu, koju sam htio knjigom ispuniti. Zato ona nije i ne može da bude plitka i razvodnjena ili, u tom smislu, popularna. Nakon što sam joj u drugim svojim (publiciranim) radovima osigurao naučne temelje, nastojao sam da u ovoj knjizi kritički povežem filozofska mišljenja u najopćenitijim sintezama oko glavne problematike, kroz koju prolazi historija filozofije, i da sav taj kompleks usmjerim prema najvišem interesu filozofije i ukupne kulture, a to je pitanje o religijskom smislu života. Prema tome knjiga jest i hoće da bude popularna samo u tom smislu, da (u oslonu na moje druge radove, koji to nijesu) primakne interesu i razumijevanju nešto širem, nestručnom krugu inteligencije i ono filozofijsko područje, koje je najteže i osnovno za ukupnu orijentaciju.

Za knjigu je taj iks izjavio da je ona prekuhavanje skolastičkog zelja. Pa dok neki umjetnici moraju da valjano studiraju i anatomiju, ovaj za »osjetljivije kulturne praznine« zabrinuti iks smatra »zeljem« aristotelovsko-platonsku filozofiju, koja je preko skolastike oplodila svu evropsku filozofiju do danas, bar ukoliko ju nikoja kritična orijentacija ne može odnemariti (Eucken). Ovo

*

»zelje« kritične orijentacije pravi je, dakle, razlog što iks sumnja, da li će »inteligentni čitalac (moje knjige) imati strpljivosti«, i boji se da će ga ono »svojom tegotnošću brzo razočarati«. Baš zato i reagiram na ovu kritiku, jer je inspirirana zazorom prema skolastici i neistinom da je moja knjiga njezino prekuhavanje. Sad smo, evo, kod pitanja metode kojom je knjiga izrađena, i samo utoliko (rekoh: mimogred) trebalo je da čitalac upozna putove ili metode, kojima knjiga razrješava problemski kompleks u razlici prema starijoj skolastici. Ona baš po tome nije repristinacija (»prekuhavanje«), što je u čitavom svome rasporedu ili sistemu, u detaljnom obrazlaganju, kao i u polaznom stajalištu rukovođena novovjekovnim i suvremenim filozofskim nazorima, tako da u kritici tih nazora opravdava bazu vlastitog naziranja, koje se slaže s osnovima aristotelsko-skolastičkog učenja. Jer knjiga nije i neće da bude samo referat, nego ima zadaću da čitaoca pouči o znanstvenom filozofiranju, kako ga nalazimo u nazorima pojedinih filozofa, i da upravo prema njima opravda onaj nazor, koji zastupa pisac knjige. Takav zadatak i daje knjizi rezon u odnosu s drugim »sličnim« knjigama na kojem tuđem jeziku.

Počevši od sv. Augustina (oca skolastike) i od Descartesa (oca novovjekovne filozofije), priznanje svijesne zbiljnosti služi filozofiji kao njezino prvo i najsigurnije ishodište. Otuda polazi i knjiga. Ali, — kako polazi? Na »svijesnu zbiljnost« oslanja se i psihološki idealizam (u formi senzualističkog fenomenalizma kod Berkeleya, Macha...) i filozofija imanencije (Schubert-Soldern, Avenarius...), pa zar ćemo čitaocu sve to prešutiti da mu ne bi »tegotno« bilo? Kako se ovi filozofi razilaze s obzirom na pitanje »svijesne zbiljnosti«? Augustin ima pred očima apsolutne skeptike, koji priznaju samo doživljaj sumnje (nesigurnosti), i polemički utvrđuje prvu sigurnost: doživljaj sumnje kao svijesnu zbiljnost. Na onovremenom stepenu filozofije nije još trebalo da se na tome sigurnom uporištu dalje izgrađuje sav noetički sistem, kako je to danas potrebno, od Descartesa ovamo. Osim Descartesovog (univerzalnog, realnog) metodičkog skepticizma — da o svemu treba pretpostaviti zbiljsku sumnju —, dolazi osobito u obzir suvremeni (psihološki) idealizam, koji ne samo da polazi od svijesne zbiljnosti, nego kod nje isključivo i ostaje. Njegova je teza: nema ništa drugo osim onoga što je svijesno doživljeno ili zbiljsko (realno) ili »pozitivno dano« (esse = percipi). Stara skolastika nije svojim zadatkom stajala pred ovom tezom, pa je mogla pretpostaviti izvansvijesnu realnost, ali danas moramo otpočeti s imanentnom kritikom upravo toga idealističkog stajališta (u kome je priznat nesumnjivi minimum) da nam ova kritika posluži kao polazna tačka u opravdavanju našega, realističkog nazora, koji priznaje i izvansvijesnu zbiljnost.

Ako knjiga neće tek da znatiželjnike »informira«, nego da bude filozofijski naučna knjiga za kritično inteligentnog, upravo filozofskog čitaoca, ne može obići pitanje: šta znači »svijesna zbiljnost«? Otuda, od toga ćemo pitanja doći i do pojma »istine«: centralnog problema filozofije. Dakako, iksu je ova naučna metoda suvišna; namjesto evolucije pojmova, namjesto historijski genetične i kritične njihove sinteze, on bi volio »gotove pojmove«. Za senilne mozgove bilo bi najbolje da i gotove pojmove prepuste onima, koji su mukotrpno živjeli tražeći te pojmove.

Svijesna zbiljnost (bez refleksije ili pažljivog, promatralačkog osvrta na nju) ne uključuje sama po sebi relaciju »subjekt-objekt«. To je ispravna konstatacija idealističkih filozofa. Svijesno je »zbiljsko« samo ono što je i ukoliko je doživljeno ili svjestito ili neposredno (opažajno) pronađeno ili »čisto iskustveno«. Nema »nesvijesnih objekata« — nastavljaju idealisti. Protivno ćemo dokazati, ako se pozovemo na refleksiju, koja analizom svijesne zbiljnosti pronalazi u njoj relaciju između subjekta i objekta. Obazirući se, naime, pažljivo na svijesne svoje doživljaje, pronalazimo ih upravo kao svoje, tj. od njih se (u našem obaziranju ili refleksiji) odvaja doživljujući subjekt, prema kome je »objekt« sve ono što doživljujemo. Ovaj svijesni objekt postaje misaoni objekt utoliko, što o njemu sudimo ili što ga određujemo na taj način, da ga s nekim određenjem intendiramo. Pošto svijesni (doživljajni) objekti mogu da usvijesno postoje i bez ikojeg suđenja o njima, zato su od suđenja nezavisni. Prema tome je i suđenje o njima istinito onda, kad zbiljski vrijedi ili kad izražava zbiljnost. (U takovim se sudovima nalazi »misaono iskustvo«.)

Idealisti su u zabludi zato, što ne vide razlike između doživljajnog akta i onoga što doživljujemo ili što je u svijesnom doživljaju sadržano, i što može da bude predmet mišljenja (jer oni, kao senzualisti, i ne priznavaju mišljenja; to je njihov proton pseudos). Osim toga, ne vide da (osim asocijativnih i drugih doživljajnih pravilnosti ili zakonitosti) postoje razne zakonske relacije — različnosti, uzročnosti — među doživljenim sadržajima, nezavisno od individualne svijesti. Ne vide, nadalje, da postoje mnoge svijesti, a ne samo jedna (kako drže idealistički solipsisti), što bi nemoguće bilo, kad ne bi ničega bilo osim onoga što pojedinac u svojoj svijesti pronalazi. Napokon, on pronalazi samo ono što je u svijesnom momentu nazočno, pa dosljedno ne bi moguće bilo išta doznati o prošlosti i budućnosti, niti bi moguće bilo zastupati neki (i idealistički) »nazor«.

Po čemu je obilježena objektivna zbiljnost? Po tome, što na njoj ne može ništa izmijeniti ni naše promatranje ni doživljajna djelatnost (aktivnost). Utoliko nam je »dana« ili utoliko ju pronalazimo; ona je kao u stalnoj otpornosti prema doživljavanju. Nasuprot, objektivno nezbiljsko ili samo pomišljajno jest ono, što nije i nikad ne može da bude neovisno od pomišljanja. Ova zbiljska objektivnost sačinjava »izvanjski« svijet, ukoliko svijesne sadržaje doživljujemo u prostornoj povezanosti (kao tjelesne stvari).

Sad se pita: da li je taj svijesno-izvanjski (pojavni) svijet ovisan od izvansvijesno zbiljskih objekata? Ako jest, kaošto mi realisti dokazujemo, onda naši sudovi o njima dobivaju izvansvijesno realnu vrijednost; pa ako su znanstveni (općeniti i nužni), čine »znanstveno iskustvo«. Ono izriče zakonske (uzročne) veze pojavnog svijeta s realnim (izvansvijesnim) »stvarima po sebi«.

Napokon, metafizička filozofija nastoji da upozna i nepojavljive uzroke realnog svijeta. »Nastoji« — ako je to opravdano ili naučno moguće: a to je, eto, glavno filozofijsko pitanje, kojim se bavi noetika i »Temelji filozofije«.

Uzmite samo pojam »istine« i pojam »iskustva«, da uvidite kako se kompliciranim putem do njih dolazi, i kako se u tim pojmovima razilaze filozofi, napr. realisti i idealisti. Sasvim drugo nešto znači »iskustvo« kod Kanta

i kod Aristotela: zašto, na osnovi čega? »Istina« nije pozitivistima drugo nego »svijesna zbiljnost«, a mi učimo da ona obuhvata ne samo one predmete, koji su svijesno zbiljski (iskustveni), nego i izvansvijesno iskustvene, kao i neiskustveno realne i sve idealne (samo misaone) predmete — u cilju, da se po svojim (objektivnim) određenostima očituju našoj spoznaji. Dakle: bez naučne metode nema u filozofiji »gotovih pojmova«.

1. Dio knjige (»Temelji filozofije«) donosi, u neku ruku, gotove pojmove iz psihologije (iz knjige »Duševni život«, 1932.). Knjiga naime ide za tim, da sustavno poveže psihologiju i noetiku s najopćenitijim pogledima na filozofiju kao znanost i kao kulturni faktor u historiji i suvremenim strujanjima. U vidu toga osobitog zadatka dobiva noetika ulogu arene, na kojoj se vode prvi bojevi za filozofski-kulturnu orijentaciju. To je sadržaj knjige, koga kritičar nije vidio. Kad bi knjiga imala zadaću da iscrpno prikazuje naučne metode (kako sebi kritičar sugerira), ona bi obuhvatila sasvim drugo gradivo i na sasvim drugi način. Uzmimo, kao primjer, glavnu orijentaciju u 1. Dijelu knjige: opreku između senzizma i intelektualizma. Knjiga zastupa stajalište intelektualizma na taj način, da iznosi već gotove rezultate naučnih metoda u psihologiji posljednjih triju decenija. Eksperimentalna su istraživanja (naročito würzburške škole) — proti asocijativnoj i mehanističnoj psihologiji senzizma — utvrdila samostalnost intelekta ili zasebnu aktivnost mišljenja. Protivno Comte-u (koji zabacuje introspektivnu refleksiju), Ziehenu (koji svodi suđenje na asocijacije), refleksologiji i drugima, više manje senzualističkim pravcima, već je Wundt isticao »stvaralačku sintezu«, a sva je psihologija poslije njega uglavnom isticala »strukturni« karakter mišljenja. Ne u mehanistički, nego u finalistički »strukturnom« smislu, ukoliko znači finalni razvoj dijelova na osnovi cjeline. U tom se smislu i uzima psihološki pojam »intencije« ili upravljenosti k cilju (Zielstrebigkeit, za razliku od logičke »intencije« ili relacije S i P). Nakon prvih istraživanja o mišljenju (Marbe 1901.) priznaje »mislima« nesenzitivni ili nezorni karakter osobito Bühler (1907.), a »determinirajuću tendenciju« (aufgabebeherrschte Zielrichtung) ističe N. Ach, i kasnije Selz — kao jedno od glavnih obilježja u misaonom procesu. Drugo je obilježje naglasio Lindworsky, a to je uvid u relacije (Relationseinsicht) ili refleksno konstatiranje zornih relata (»Schibboleth des Intellektuellen«; refleksna samosvijest = Schibboleth des Geistigen). I Bühler je (1918.) upozorio na »uviđavno shvaćanje relacije« proti instinktu i dresuri (Köhlerovoj teoriji o antropoidima). Osim bezbrojnih drugih radova spada ovamo napose Blumenfeldovo istraživanje o problemu suđenja (1931.), kao i sva druga istraživanja (Spranger, Jaspers, Jaensch...) o alogičkoj strukturi mišljenja, o tipiziranju itd. Na ovima se naučno metodičkim osnovima izrađuje »teoretska psihologija«, koja iz utvrđenih pojedinosti izvodi opću zakonitost mišljenja (i drugih doživljaja). Pa dok je »Duševni život« ovakova teoretska psihologija, 1. Dio knjige »Temelji filozofije« iznosi samo njezine »gotove pojmove« ili rezultate. Kritičar nije ni slutio, da se ovi rezultati osnivaju na golemom naučno metodičkom materijalu iz najnovijeg vremena — pa zato nije čudo što ne zna gdje su zapravo »osjetljivije praznine«.

2.) Posljednje su nas refleksije primakle knjizi »Duševni život« (1932.). To je teoretska psihologija, kako ju izrađuju Geyser, Fröbes, Lindworsky...

Poricati opravdanost i potrebu teoretske psihologije (uz eksperimentalnu) analogno bi značilo — kaže Lindworsky — priznati samo eksperimentalnu fiziku bez teoretske. Zadaća je teoretske psihologije da (preuzimajući materijal iz eksperimentalne psihologije) nebrojene pojedinačne, empirijski nađene činjenice složi u pregledni sistem; da sve ove činjenice svede na relativno malen broj osnovnih činjenica i postavki; da pokaže općenitost duševnog života i pruža poticaje novih potraživanja. Metoda se ove psihologije sastoji u tome, da ogleda manje grupe doživljaja, da u raznoličnostima upoznaje ono što je istovrsno, zajedničko, i to da shvati kao zakon; pri tom treba utvrditi što se nesumnjivo može uzeti od eksperimentalne psihologije; nijedna se radna hipoteza ne smije uzeti dogmatski, nego ju treba kritički osvijetliti (na pr. da su svi doživljaji fiziološki uvjetovani, da »viši« nastaju iz nižih). Dok eksperimentalni psiholog kauzativno analitički rješava pojedinačne probleme, teoretski psiholog upravljen je na cjelovitost problematike, nastojeći dakako da u mnogostrukoj različnosti potraži posljednje kvalitativne datosti i njihove zakonitosti. Nama još danas upravo manjka takva psihologija, koja s teoretskog gledišta sistematski poređuje doživljajne činjenice (Lechman). Niti veliki uspjesi fizike i kemije, kaže Pauli, nijesu postignuti samo eksperimentalnim postupkom; a Fröbes kaže, da je psihologija daleko od integracije — kao fizika —, nego izgleda poput psihograma u kome su nebrojene pojedinosti bezredne. »Ideal je budućnosti da stvori više jedinstvo koje će poput biografije iz nekoliko osnovnih misli obuhvatiti čitav život.« Kad znademo kako se pojedini psiholozi razilaze u pojedinačnim metodama i u rezultatima istraživanja, onda možemo priznati da smo još vrlo udaljeni od cjelovite i homogene znanosti (Titschener). Naročito je opravdano govoriti o »krizi« u savremenoj psihologiji, ako se uoči opreka prirodoznanstvenog i duhoznanstvenog smjera. U 19. je stoljeću bio, kako znamo, istraživalački cilj eksperimentalne fizike pronaći elemente i mehanizam materije, pa je tako bilo i u psihologiji (Herbart, Joh. Müller, Fechner, Wundt). Ali već Mach, Wundt, G. E. Müller ističu, da u perceptivnom znanju imade osim osjetnih pojedinačnosti i oblikovnih kvaliteta, a oblikovna je cjelina nešto više nego pojedinosti, ona je i prvotna kod pojedinih doživljaja (vidi: Ehrenfels, Wertheimer, Köhler, Koffka). Novi stav zauzima Spranger: ne gleda na pojedine doživljaje, nego na cjelinu psihičke individualnosti; ne istražuje objekte psihičkih akata, nego subjekt, da iz njegove strukture shvati aktivnost (proti »psihologiji elemenata« i njezinu »atomiziranju«). Tipovi individualnosti (»oblici života«) strukturirani su prema strukturama vrjednosnih područja kulture (»objektivnog duha«). Tako je iz kulturne filozofije (Dilthey) ušao u psihologiju pojam »strukture«, a iz biologije pojam razvitka (Meumann, W. Stern, Koffka, Bühler...). U ovom se psihološkom vidu ukrštava »strukturno gledište« (ne mehanički, nego organički jedinstvena cjelina, u kojoj i pojedinosti imadu svoj smisao) sa fenomenološkim (Husserl) i vrjednosno filozofijskim (Windelband, Rickert). Protivno prirodoznanstvenom analiziranju u elemente i kauzalnom tumačenju, ističe se da u spoznajnim, estetskim, religijskim... doživljajima mogu da se nalaze jednaki »elementi«, a ipak su doživljajni akti sasvim različiti — jer sadržaju izvjesnu relaciju s objektom (na pr. sudom shvaćamo istinsku stvarnost, težnjom i voljom ostvarujemo neke vrednote, kako je uostalom i spoznaja istine jedna vrednota). U relaciji duševnih čina s vrednotama i jest njihov »smisao«. To su »duhovni« doživljaji, s karakterom

(organičke) cjelovitosti i svrhovitosti, te o njima u tom obziru ne govori prirodoznanstvena psihologija. Prirodoznanstvena će psihologija zauvijek prestati tamo, gdje zapravo počinju tajnovitosti duše (Kerschensteiner). Zašto? Jer pojam kvantitativnog određenja, koji je bitno važan za egzaktno prirodoznanstveno spoznanje, ne nalazi nikoje, ili barem neposredne primjene za događaje na psihičkom području. A jednako je ovdje neprovediva prva pretpostavka egzaktnog eksperimentalnog postupka: izolacija onih faktora, koji sudjeluju kod istraživanog događaja; jer svi su duševni događaji kao i njihove sastavine u nerazrješivoj povezanosti sa jednovitom cjelinom svijesti. Egzaktni je postupak provediv samo na fiziološkom području (Kerschensteiner). Osnovica razilaženju jest u tome, što je prirodoznanstvena (asocijativna) — i po tom eksperimentalna — psihologija shvatila duševni život (kao i sve prirodno zbivanje) kao zakonski djelatni mehanizam, koji je rastavljiv u elementarne događaje (od kojih je konstruiran), dok protivna ovoj psihologija gleda na duševni život kao jedinstveni organizam; njoj je dakle osnovicom biologija, koliko uči (Driesch) da se životne sile ne mogu svesti na fizikalne i kemičke zakone.

Vitalistički, kao i mehanički nazor o duševnom ustrojstvu čovjeka rezultiraju iz ukupnog empirijskog ispitivanja duševnog života. A »empirijsko« je sve ono znanje, koje je stečeno na osnovu opažanja (usebnog ili doživljajnog i izvanjskog ili osjetilnog). Da bude znanstveno ili naučno, ono nije nužno vezano na eksperimentiranje, jer znanost raspolaže i sa drugim logičkim metodama. Već i prirodoznanstveno istraživanje u psihologiji ne mora da bude samo analitičko, induktivno (ograničeno na »elemente« i kauzalno tumačenje), nego uzima u obzir i cjelovitu organizaciju. A duhovna strana njezina predmetom je duhoznanstvenog stava u psihologiji. I prirodoznanstvena se dakle psihologija od eksperimentalne proširuje u teoretsku zadržavajući naučni svjo karakter po ispravnosti logičkog izvođenja na osnovu opažanja.

Prvenstveno značenje u psihologijskom filozofiranju zapada pitanju o jedinstvu svijesti. Završno pitanje filozofijske psihologije glasi: je li duša u svojoj egzistenciji zavisna od tijela?

Prirodoslovci iznose proti dualističkom shvaćanju čovjeka obično taj prigovor, da mi ne razumijemo kako je moguće da su tijelo i duša u uzajamnom kauzalnom odnošaju. Ali, mi ne možemo ni u fizičkom području razumjeti kauzalnosti drukčije nego kao objektivnu, zakonsku sljedovnost događaja (na pr. kod pâda tijela ako mu otklonimo podlogu ili kod sudara dvaju tijela). — Kaže se također, da je dualizam nespojiv s principom o konstantnosti energije, koja da je poremećena međusobnim utjecajem duše i tijela. Ali, sve kad i pretpostavimo da je suma fizičke energije konstantna, ne može se otuda izvesti jednaka tvrdnja za psihičku energiju. Osim fizičkih energija (mehaničke, kemičke, električke, termičke) može da postoji i psihička, koja zakonski prelazi u fizičke energije. A ona može da bude i konstantna unatoč »regulatornog« utjecaja na fizičke energije (na pr. na moždansko zbivanje). Zar je moguće da paralelistički monizam pokaže mehanističko-fizičku komponentu na pr. za doživljaj prepoznavanja, za sjećanje, za pamćenje, iz kojeg nastaju najrazličitije tvorine u tehnici, umjetnosti itd.? Paralelizam mora dosljedno da sve životne pojave tumači samo mehanistički, a budući da je to nemoguće — kako vitalizam dokazuje —, očito je potrebno da se za tumačenje životnih pojava pretpostavi

nemehanički činilac. Voljna je aktivnost nesumnjivi dokaz da za psihičko zbivanje ne postoji mehanička uporednost. Pa i sva struktura psihičnog života pokazuje opreku s tjelesnim bitkom, jer kod psihičnosti nema prostorne izvansebičnosti, nego je sveukupnost događaja vezana uz jedno jastvo. Sve je to dokazom da se sa prirodoznanstvenog stajališta — mehanističkog paralelizma — ne može ništa osnovano prigovoriti o opstojanju »duše«, tj. takvog nosioca svijesnih događaja, koji je u individualnoj osebitosti trajan ili supstancijalan. Pitanje pako o njegovoj duhovnoj naravi posve je već izvan dohvata prirodoznanstvene argumentacije; a prema tome i pitanje dušine besmrtnosti. (O dualizmu fizičnoga i psihičnoga informiraju D r i e s c h, Ordnungslehre; Philosophie des Organischen; Wirklichkeitslehre; Grundproblem der Psychologie; B u s s e, Geist und Körper; Seele und Leib; B e c h e r, Gehirn und Seele; K ü l p e, Einleitung in die Philosophie itd.)

Teoretsko dokazivanje dušine besmrtnosti — već ispred toga njezine egzistencije — ovisno je dakako od noetičkog problema o metafizičkoj vrijednosti spoznaje, tj. od pitanja: da li je moguća (i na osnovu čega) istinita spoznaja o neiskustvenoj ili metafizičkoj zbiljnosti? Kant je ovu mogućnost poricao, te je besmrtnost duše nastojao izvesti iz »praktičnog uma«, tj. iz uvjerenja da čovjek mora da bude besmrtan poradi konačnog ostvarenja najviše etičke vrednote. Besmrtnost je dakle samo moralni postulat, dok je teoretski nespoznatljiva. I zaista ne bi ni valjao takav dokaz, koji bi zbiljsku besmrtnost zahtijevao kao logičku pretpostavku za vrijednost ili smislenost života. Nije naime u sebi protuslovna mogućnost da mi samo čeznemo za neprolaznom vrijednošću života, a takva da je čežnja iluzorna. Da li uistinu nije iluzorna, filozofski se odgovor na ovo pitanje može tražiti i eventualno dobiti samo teoretskim putem; pa ako ga ne bi bilo, onda je etički idealizam (koji od čovjeka bezuvjetno ili kategorički traži oživotvorbu apsolutnih ideala) odsuđen na pesimizam. Jer ja mogu, kao čuvstven čovjek, da želim i očekujem kako bih iza smrti ugledao duše milih pokojnika; mogu kao etičan čovjek da želim u svojoj besmrtnosti postići najviše dobro, ali ove su želje samo onda filozofski opravdane, ako su teoretski ili spoznajno osnovane. —

Ukratko da se još osvrnem na (opet jedan masonski) prikaz knjige »Duševni život« u »Agramer Tagblattu« (26. VI. 1932.). Kritičar iznosi tvrdnje, koje znače tešku objedu moga naučnog rada. On tome radu naprosto poriče naučnu kvalifikaciju. Ja u svom radu, tvrdi kritičar, nisam bio rukovođen naučnim motivima; nisam išao za znanjem radi znanja; nisam ništa samostalno istraživao; moj rad je samo vjerska propaganda; Akademija, izdavši moju knjigu, ogriješila se o interkonfesionalni takt.

Da su ove tvrdnje neistinite, može kontrolirati svaki čitalac mojih radova: ni na jednom mjestu, u zastupanju svojih nazora ili u stavu prema protivničkom nazoru, ne apeliram na učiteljski auktoritet crkve, nego se isključivo pozivam na razum, izvor filozofiranja. U svima svojim radovima objektivno prikazujem nazore različne od mojih (što je nekoć i kritičar priznao u »Novostima«), a svoje nastojim da dokažem. Gdje je, dakle, kritičaru savjest, da se nabacuje tako teškim neistinama?!

Naravski, on pokušava prikazati svoje objede kao da su opravdane. Da moji naučni radovi znače vjersku propagandu, kritičar obrazlaže time što sam skolastik, napose što zastupam spiritualističku nauku o duši.

Neka sad odgovori kritičar: je li ova nauka filozofijska ili nije? Ako jest, i ako ju ja kao filozofijsku iznosim u svojoj knjizi, onda g. V. u svojoj kritici iznosi neistinu, nazivajući tu nauku vjerskom propagandom. Ako bi kritičar ustvrdio da nije filozofijska, pokazao bi time stopostotnu ignoranciju.

Potsjetio sam kritičara (u »Obzoru« 1932, od 12. 7.) da se ta nauka nalazi i u Aristotelovoj filozofiji: pa zar je i on bio vjerski propagator? Kritičar odgovara (»Obzor« od 29. 8.) da je ova moja konstatacija »svijesna doskočica i neistina«.

Neka sad odgovori kritičar: priznaje li da je on ignorant u historiji filozofije, ako je ipak istina to što sam ustvrdio za Aristotela? Pa, ako je to historijska istina, da li g. V. priznaje da je posebna smionost nazvati moju tvrdnju doskočicom i neistinom? Da li ujedno priznaje, da takva njegova kritika nije naučna ni objektivna?

Potsjetio sam kritičara (u »Obzoru« od 7. 9.) da istu nauku o duši zastupaju skolastički filozofi, koji su kao takvi priznati u svakoj historiji filozofije, i da je danas zastupaju Geyser, Fröbes Lindworsky, Gemelli i mnogi drugi psiholozi.

Neka odgovori kritičar: jesu li svi ovi filozofi i psiholozi eo ipso vjerski propagatori, nenaučni i neobjektivni? Zar bi se to moglo bez drskosti ustvrditi?

Kritičar najprije hoće diskvalificirati moj naučni rad, a time i mene lično kao radnika, pa kad se ja osvrnem na njegovu kritiku, on vrlo važno vapi za povrijeđenim »profesijskim renomeom« i moju repliku zove ličnim napadajem. Kritičar najprije govori o mojoj životnoj svrsi, koja da inspirira naučni moj rad, a kad ga ja u replici potsjetim na životne svrhe njegova kritiziranja, on patetički nudi trošak (čemu predaleko zalaziti?) za štampanje prigovora njegovu javnom radu, — koji mene nimalo ne zanima osim njegove nenaučne i neistinite kritike o mojoj knjizi.

3.) Tko govorom ili štampom krivo prikazuje neku nauku, te ju iskrivljenu napada, ogriješuje se, držim, o temeljne principe naučnog morala. Ako iskrivljivanje ima razloga u nepoznavanju nauke, a ne možda u ličnom neraspoloženju, zlonamjernosti ili u drugim motivima, nije učin objektivno manje nemoralan: jer on ipak znači nepravdu prema zastupniku krivo prikazane i napadnute nauke, a i prema nauci uopće, koja pretstavlja zajedničku svojinu naučnog svijeta. Kod procjenjivanja takvog čina dolaze u obzir svi momenti koji utječu na njegov moralni kvalitet, napr. zvanični položaj falsifikatora, naučno dostojanstvo mjesta, napadaj na iskrivljenu nauku u ime nekog priznatog naučnog ili čak vjerskog autoriteta itd. Objektivnost prema naučnom protivniku smatram dakle osnovnim postulatom naučnog morala. Tko toga ne bi priznavao, ne samo da sâm gubi pravo zahtijevati objektivnost prema vlastitom naučnom stajalištu, nego i oduzima osnovicu svake nauke: priznati istinu. U vezi s mojim naučnim radom moram da se osvrnem na jedan slučaj.

Dr. B u j a s držao je u radiu i u Pučkom sveučilištu predavanja o Freudovoj psihoanalizi i o Adlerovoj individualnoj psihologiji. Ta sam predavanja smatrao falsifikatom Freudove i Adlerove nauke, i tako sam ih ocijenio. Premda sam u izvjesnom smislu protivnik jedne i druge nauke (a jednako ne bih ni mogao pristajati uz dvije protivne nauke), ustao sam na obranu istine i naučnog morala, koji traži da se istinito ili objektivno, a ne iskrivljeno prikazuje ičija nauka. Tko znade poštivati nauku uopće, i tko je načistu da naučenjaci Freud i Adler ne mogu da budu sporazumni s time da se njihova nauka iskrivljeno prikazuje, i napokon, tko god je stekao svijest o zadatku naših najviših naučnih institucija, pa mu je nešto i stalo do toga da se može pouzdati u naše naučne radnike i službene pretstavnike nauke, — taj će od njih beskompromisno zahtijevati barem taj minimum, da jednu nauku objektivno prikazuju. To jest, zahtijevat će u ovom slučaju, da nauke Freuda i Adlera budu vjerno prikazane, a ne da ih predavač »sa svojim riječima« u krivoj slici prikaže i onda napada. Konkretno je dakle u pitanju jedna teška povreda nauke, koja u jednako teškoj mjeri traži i opravdava osudu predavača. S ovim sam stajalištem bio rukovođen u svome novinskom osvrtu na dotična predavanja.

Predavač pako, izazvan mojim osvrtom, nije apelirao na forum koji bi pozvan i podoban bio da naučno prosudi opravdanost toga osvrta, nego se obratio na sud, koji bi imao da odluči da li je u novinskom osvrtu sadržana uvreda i kleveta.

Sudbeni je postupak završen mojom dragovoljno pruženom izjavom, da meni nije bilo u nakani predavača lično vrijeđati ili čak klevetati. Izjavio sam također da predavaču priznajem opravdanost naučnog stajališta i obrazloženje istoga, ali ujedno da ostajem kod opravdanosti svoga naučnog stajališta po kome sam napisao novinsku kritiku predavanja. Time sam utvrdio razliku između samog naučnog stajališta i načina prikazivanja Freudove nauke i Adlerove; a samo ovo posljednje bilo je predmetom moje kritike i moga naučnog stajališta u njoj. Neosporno je naime da se obje nauke, Freudova i Adlerova, mogu i prvenstveno moraju prikazati sa psihologijskog stajališta, ali priznati opravdanost toga stajališta ne znači više nego naprosto priznati da postoji Freudova »psihoanaliza« i Adlerova »individualna psihologija«. U pitanju je samo način, kojim su obje nauke prikazane, i taj sam način — sa svoga naučnog stajališta — odsudio i odsuđujem.

U tom sam pravcu uporedio Bujasova predavanja s naukom Freuda i Adlera, i pokazao sam da su te nauke prikazane u krivom svijetlu. Ako priznamo opravdanost i eksperimentalno psihologijskog stajališta u prosuđivanju Freuda i Adlera, ne će ipak nitko upućen tvrditi da nema nauke izvan eksperimenta. Da psihologija nije samo utoliko naučna što je eksperimentalna, dokazom je već sama historija neeksperimentalne psihologije, kao i njezina naučna metodika. Freudova i Adlerova je zasluga što su metodički otvarali nove vidike na pojave duševnog života. Ako Freud ispituje (raščinja ili analizira) prošlost duševnog života koji sad nije svjestit, i u toj sferi prošloga, sad nesvjesnog duševnog života nalazi genetičku (kauzalnu) determinantu nekih pojava, onda znači iskrivljivanje, kad se ovaj osnovni psihoanalitički pojam (»nesvijesnoga«) bez dovoljnog objašnjenja naprosto naziva »mistično mjesto«. Iskrivljivanje je, kad se Freudovo shvaćanje nesvijesnog faktora kao nagonske energije (= ljubav, nagnuće, eros, libido) prikazuje u vulgarno shvaćenom

smislu seksualnosti, dok Freud ovim pojmom obuhvata i infantilne, afektivne i patološke pojave. Iskrivljeno je tvrditi da Freud tumači sanje samo seksualno. Iskrivljeno, da je Freud sistematski eksploatirao Janeta; iskrivljeno, da je psihoanaliza bez temelja; da je naivna i vulgarna; da je njezinu širenju doprinesao poslijeratni misticizam; da je naučna psihologija ostala prema njoj hladna itd. Iskrivljeno je tvrditi da Adler ne poznaje psihologiju; da individualna psihologija nije nauka; da Adler nije konsekventan kao protivnik eksperimentalne psihologije, a nosi očale po eksperimentalno utvrđenoj jačini vida (dakle je optičko određivanje očala spadalo u eksperimentalnu psihologiju!), itd.

Da je g. Bujas »neznanstveno napadao«, prigovorili su osim mene i drugi (»Literatura« 1932, br. 7, i »Almanah savremenih problema«). Navedene iskrivljenosti, o kojima sam radi sudbene svoje obrane obavijestio Freuda i Adlera, naziva Freud »klägliche Karikatur«, koja dokazuje »ebensoviel Bösewilligkeit und Leichtsinn als Ignoranz«; slično i Adler.

Time sam držim opravdao svoje naučno stajalište. To sam bio dužan već i zato, jer je sud izjavio da se njega savršeno ništa ne tiče naše naučno stajalište, gledajući na naš lični spor samo u okviru podnesene tužbe o uvredi i kleveti. Taj je dakle spor bio sudbeno likvidiran, a sad sam opravdao da je stajalište moje kritike bilo samo naučno.

4.) Skopljanski profesor Dr. Dušan Nedeljković napisao je »Aperçu de la philosophie contemporaine en Jougoslavie«. To je prva zvanična publikacija, spremljena za osmi filozofski kongres u Pragu. (Ovom je kongresu — po izvještaju »Prager Presse« od 9. IX. 1934. — politika dala »Unterton«, a Benešova izvanjska politička konfesija »Kammerton«.) Nedeljkovićev Aperçu imao je da vanjskom svijetu prikaže sadašnje stanje jugoslavenske filozofije. Pošto Aperçu navodi preko stotinu sada živućih filozofskih radnika u Jugoslaviji (od kojih većina jamačno ni sama ne zna, kako ovamo spada), razabrati će i manje upućen u filozofiju, da su za ove radove uzeti kriteriji ispod prosjeka ocjenjivanja, kakovim se u vanjskom svijetu priznaju filozofski radnici. Koji će dakle pojam dobiti vanjski svijet o toj filozofiji pošto kritički provjeri stvarno stanje tog prikaza!?

Na zamolbu autora (Nedeljkovića) poslao sam mu popis štampanih svojih radova. Dok Aperçu registrira i takve domaće proizvode, koji mogu doći u obzir za naučnu filozofiju samo koliko vanjski svijet ne pozna našeg jezika, — moji su radovi uglavnom izostavljeni. Nema spomena da sam napisao ova djela: Opća noetika (2. državno izdanje, 1926, str. 580), Duševni život (izd. Jugoslavenske akademije, 1932. str. 312), Historijski razvitak filozofije u Hrvatskoj (1929), Juraj Dragišić kao filozof humanizma (»Rad« Akademije, 1923), Kantov kriticizam u svijetlu savremene noetike (»Rad«, 1932), Psihologija (2. izd. 1928), Filozofija kršćanstva (Ljetopis Akademije, 1930.) i druge rasprave. — Aperçu je bio revidiran od jugoslavenskoga kongresnog odbora.

Isti autor (Nedeljković) napisao je u jednom svom prikazu, da se u aristotelskom srednjem vijeku »nije tražilo nikakovo filozofsko objašnjenje svojom glavom«, a Patricij da je »definitivno pobio Aristotela... dokazujući da je Aristotel i kao ličnost u životu bio nemoguć, i kao učenik Platonov nemoguć, i kao poznavalac i kritičar tuđih mišljenja nemoguć«. Kraj tako nemogućeg Aristotela ne bih zaista ni ja imao razloga da se žalim, što me Aperçu »premalo« prikazuje. Ako se ipak žalim, to je zato što držim, da je sposobnost autokritike preduvjet za naučnu reputaciju čitavog naroda, i da nema filozofije bez ljubavi za istinu: pa, ako bi i razumljivo bilo, da je netko u ocjenjivanju tuđeg rada »pristrastan« (izraz g. Petronijevića), ipak nije uzus da se takav rad konfiscira.

Moram lojalno priznati, da je šef odbora g. Petronijević naknadno vrlo oštro osudio takav prikaz. Prigovorio mu je i drugi član odbora g. Veber; pa mi je zato nerazumljivo, kad on iza toga piše u »Slovencu«: »Svi odborski članovi uvjereni smo, da je autor — Nedeljković — obavio svoj posao dobro i savjesno, i da će knjiga postići svrhu kojoj služi. Možda će tko među navedenim filozofima pomisliti da je »premalo« obrađen: neizostavni nedostatak takvih publikacija«.

Po istom »Slovencu« doznajem, da je Nic. Hartmann izjavio pred našim kongresistima, neka maleni narodi pišu udžbenike, a znanost prepuste velikim narodima. Veber se opravdano buni s ozbiljnom prijetnjom, da si bude na slijedećem kongresu tog Hartmanna »pošteno privoščil«. Ali bojim se da Hartmann ne bi ostao osamljen, kad bi mu nemilim slučajem dopala ruku »Pravda«, gdje netko prema Nedeljkovićevu Aperçu-u prikazuje jugoslavensku filozofiju načinom, koji bi vrlo zadovoljio onoga, tko pakosno želi, da naš narod na vijeke vjekova ostane u primitivizmu nemoćnog tumaranja po filozofiji. Jer, ako jedan prikaz naučnog rada obuhvata i sve ono što je tko napisao u bilo kakvoj vezi s filozofijom, onda možemo štampati sve doktorske disertacije i bolje seminarske radove, pa da njihove autore predstavimo kao filozofske radnike u Jugoslaviji. Koja je naučna grana kod nas — osim ovako prikazane filozofije — kadra postaviti toliku plejadu radnika, gdje cvatu »lične doktrine« i »škole«? Aperçu, čini se, ne vodi dovoljno računa i o onim čitaocima, koji su o Petronijeviću čitali g. 1925. Varićakovu raspravu u Radu Akademije, a g. 1928. raspravu Svetomira Ristića »Iz borbe za naučni moral u Srba«, i koji su o Bazali čitali g. 1908. u Savremeniku, a g. 1923. u Jugoslavenskoj Njivi. Ovi čitaoci imadu pravo očekivati, da se ukupni naš naučni rad sa područja filozofije postavi na objektivna mjerila.

Povodom kongresa, g. predsjednik Jugoslavenske Akademije Dr. A. Bazala ocrtao je »u letimičnim potezima sliku jugoslavenske filozofije« (u »Prager Presse« od 4 septembra). Na toj slici pronalazimo najprije njega samoga. O toj nam slici kaže g. predsjednik, da on »kao filozof zastupa voluntarističku filozofiju, koju u osnovima prikazuje njegovo djelo »Metalogički korjen filozofije«. Upozoruje nas također, da je na »njegovu filozofiju djelomično utjecao Masaryk« (počasni član naše akademije, u kojoj »smo — kaže g. Bazala — izabrali niz čehoslovačkih naučenjaka za dopisne članove«). Na toj »slici«, koju je »u letimičnim potezima« ocrtao predsjednik Jugoslavenske Akademije, nema dakako spomena o meni (jer okolnost da sam postao redovnim članom Akademije prije njega, ne znači, naravski, da spadam u letimično ocrtane pretstavnike jugoslavenske filozofije). U Aperçu-u pako (koga je jamačno revidirao i g. B.) nema ni spomena o mojim naučnim radovima koje je izdavala Akademija. Bilo bi naivno zahtijevati od mene da toga ne vidim; a bilo bi nenaučno, da o svom radu nemam autokritike. Za taj rad, po svome kršćanskom naziranju,

ne tražim baš nikoje nagrade u ljudskom priznanju; ali bez afektacije ne bih mogao zatajiti plodove svoga rada, pa sam čak i moralno obvezan da o njima vodim računa. Zato je potrebno, u interesu naše javne naučne savjesti, da situaciju objektivno raščistimo. Tim većma, što g. B. opetovano »u letimičnim potezima« daje neke »slike« o filozofiji; ne samo o jugoslavenskoj, nego i napose o hrvatskoj. Napisao je, naime, u Obzorovoj Spomen-knjizi (1860—1935) prikaz, naslovljen »Filozofijska težnja u duhovnom životu Hrvatske od pada apsolutizma ovamo«. Pisac se oslanja na Cousinovu definiciju — »Filozofija je kult ideja« — da dobije okvir, u koji će smjestiti svoje političke »ideje«; jer iza općeg uvoda o filozofijskoj funkciji prelazi na pitanje o »filozofijskom stavu hrvatskoga bića«.

»Dominanta« toga stava — i to »od davnine sve do naših dana« — jest »blaženje na idealizovanoj prošlosti na jednu stranu i gotovo pobožno ukazivanje na »božju pravdu« kao izraz za konačnu pobjedu smisla na drugu stranu«. Prikazavši tako obje strane »u letimičnim potezima«, prelazi pisac u daljnjem historijsko-političkom rezoniranju na utjecaj katoličke crkve, koji se kao »dominantan urezao u fizionomiju duha«: jer je crkva bila »glavni nosilac filozofijske težnje u najširem vidu, razumijevajući pod tim nastojanje oko osvještavanja čovjekova položaja u svijetu i životu uopće.« Tu se i sastaje religijska težnja s filozofijskom: u religiji, naime, leži »poticanje ambicije, da se pojedinačno, prostorno i vremenski ograničeno... stavlja u odnos sa općenim nadvremenskim vrednotama i svrhama. U tom priključenju na umni osnov i cilj svega bića i žića smaže snagu idealna nastojanja, što se u vjerskom izrazu označuje kao strah božji...« Kršćanska je, dakle, religija »urezala« hrvatskom narodu filozofijsku težnju u formi straha božjeg, a to ona i čini »sve do naših dana«. Ova moralna komponenta religije (kao »snaga idealna nastojanja«) spaja religiju s filozofijom po »priključenju na umni osnov i cilj svega bića i žića«, — samo što nije jednako »priključenje« u religiji i u filozofiji, niti je »snaga idealna nastojanja« iscrpena strahom božjim, valjda radi poslovice da je on »početak mudrosti«.

Za tim čitamo da je »humanistički obrazovni sistem... bio dominantna nota duhovna imanja hrvatskoga«. Ali »nije se pravo razvio realistički voluntarizam..., nedostajao je energički smisao za zbilju«. Uz »ideju humaniteta« razvila se slavenska misao. Sve su ove (filozofijske?) tendencije oživjele i nakon apsolutizma, kad se otpočelo s političkom organizacijom i nacionalno-kulturnim radom. Nastalo je »uravnotežavanje (?) prosvjetnoga duha i moralno-religijskoga mišljenja i osjećaja...« Sada dolaze momenti, kad »oživljavanje čitave društvene materije (?) iz unutrašnje duhovne snage... prevladava sanjarski romantizam... a u tom krugu misli (?) dobiva i jugoslavenska ideja svoje moralno-kulturno značenje kao komplement (?) hrvatskoga narodnoga osjećaja«. Ta je ideja »rođena« doduše u dobrim intencijama, ali im ljudi nijesu »odgovorili«... Starčevićanstvo (!) je »zatvaralo narodno biće političkim okvirom i postavljalo granice kulturnoj i humanoj težnji — ne i bez neke dogmatičke ukočenosti i konzervatizma, koji je na državnom interesu odmjeravao sve ostalo nastojanje«.

Sve to čitamo pod istim naslovom: Filozofijska težnja itd. — u Obzoru. Nakon ovih »značajnih crta hrvatskoga bića« prelazi B. i na naučni rad: filozofiju, pedagogiju, psihologiju, sociologiju, teoriju umjetnosti — da po jednu

crticu posveti svakom tome naučnom radu. Kod filozofije su stavljene etikete s imenima, od kojih neka ovamo i ne spadaju, a znatnija su nespomenuta. O radovima pojedinih pretstavnika nema ni spomena.

Kao svoj »zadatak bliže i dalje budućnosti« vidi g. B. u tome, da »pučku mudrost... izvede do idejno produbljena i cjelovito zaokružna stava prema svijetu i životu«.

5.) Nije čudo (treba i to priznati) da su postali protivnici skolastike oni, koji ju poznaju samo po takvim njezinim učenicima, u čiju kategoriju spada kod nas dominikanac g. Hiacint Bošković. O nenaučnom, upravo nekulturnom njegovu ispadanju prema protivnicima skolastike i najznatnijim pretstavnicima u filozofijskoj historiji, bilo je dosta rečeno u »Bogoslovskoj Smotri« i u »Temeljima filozofije«, gdje sam se osvrnuo i na njegov prikaz mojega naučnog rada. — Na kojem se stepenu pismenosti kreće njegovo populariziranje tomizma, mogu po novinskim izvještajima razabrati i širi slojevi; tako se napr. u posljednjem prikazu tomističkog kongresa kaže za pretstavnika luvenske škole Noëla da je najprije (na 1. kongresu) »uspio da fascinira publiku«, a »danas se je vidjelo da teško prolazi«, — jer se »javio kao grom iz vedra neba« Gilson, koji je »doviknuo svim preplašenim tomistima«: »ne treba kritike!« Šta je bila posljedica? »Dakako, da je pozicija uzvitlala intelektualnu prašinu i stavila tomističke mozgove u živi pogon« (Hrvatski Dnevnik 2. 12. 1936.) — Imam samo ovo reći: ako netko i zamijeni savjesni naučni rad sa profesionalnom propagandom tomizma, ipak i takvo zanimanje ne smije da bude u sukobu s naučnim etosom.

6.) Da još, napokon, na jednom primjeru vidimo, tko i šta je kod nas podoban da piše o naučnim stvarima!

U Jug. Njivi g. 1921, br. 12., pod naslovom »Zar je moguće?« obraća se potpisani (dr. L. Th.) na akademike: »...no sada pitam gospodu akademike, zar mi ne imamo znatnijih (u originalu podcrtano, m. o.), starijih i marljivijih filozofa od ovoga (tj. od mene, koji ću biti odmah podalje definiran, m. o.)? Profesor je Bazala tek dopisni član, gg. Bujas, Dvorniković, Matičević i Radosavljević nikakvi (to još uvijek govori Dr. L. Th., m. o.)... Zašto se mimoišlo profesora Bazalu? Je li on možda manje marljiv ili slabiji filozof od g. Zimmermanna?... ne filozofa nego bojovnika klerikalizma (po izjavama akademika!)... Ovakvim izborima mimoilazeći najbolje ljude i birajući rasadnike vjerske intolerancije i bojovnike protiv socijalizma...« neće naći Akademija nigdje ni simpatije ni ljubavi, a »šta će o tom izboru misliti u drugom svijetu, u Beogradu, Pragu, u Parizu i Moskvi«, — neka o tom razmisle, želi gospodin Th., sama gospoda akademici.

Koliko je takva objeda osnovana, pokazuju svi moji radovi od prvog do zadnjeg retka. Oni ujedno pokazuju, kako je lakše objede zamisliti nego dokazati. Iz filozofijske književnosti znamo, da su napr. i Bergsona prozvali plagijatorom; znamo da čak i Wundt nije taj apsurd odbio (nego ga je odbio tek Rickert). Znamo napr. za Stumpfa, koji je bio zaslužan psiholog, da je imao običaj pominjati s rezervom Jodlovu psihologiju — jednu od najboljih u Njemačkoj —, jer Jodl po njemu nije bio samostalan psiholog. Dešavaju se, dakle, i među neosporno priznatim naučenjacima neobjektivne kritike. Ali činjenica da g. Th., koji ni po čemu nije došao u priliku da posvjedoči naročito pravo go-

voriti o stvarima filozofije, tipičan je primjer kritičarske neobjektivnosti moga naučnog rada. Nije pri tom ni u pitanju naučni kvalitet toga rada, nego njegova »vjerska intolerancija«. No, zar je možda »rasadnik vjerske intolerancije« bio i osnivač Akademije, Strossmayer, kad je masoneriju nazvao sektom bezumnjaka i oholiša, otrovnim društvom, opasnim za svaku državu; i kad je ustvrdio za to društvo, da je »tako razvratno i po svojim ludim i mahnitim obredima, ter po svom tajinstvenom i tminastom značaju tako bezumno i blesavo, da se samo duševni mladići i prava nedorašćad, koja se je ne samo vjeri nego i umu svome iznevjerila, u njihovu vjeru zaplesti može«. Ne znam da li je g. Th. mislio i na ovo društvo, kad je kao »bojovnik« za socijalizam tražio »rasadnike intolerancije«.

STVARNI REGISTAR

POPIS IMENA

Pripominjem sa zahvalnošću da je rukopis 1. i 2. sveska pregledao prof. Petar Grgec, a registre je izradila Dr. Rafaela Grašovac.

Tisak Nadbiskupske tiskare

Od istog pisca:

Opća noetika. Habilitaciona radnja 1918. Zagreb.
— 2. izdanje, popunjeno i promijenjeno, Beograd 1926.
Teološki problem u historiji filozofije. Dodatak u 2. izd. Bauerove teodiceje (1918).
Ontološko-noetički problem u evoluciji filozofije. Rad Jugosl. Akademije, knj. 220, g. 1919.
Kant i neoskolastika. 1. sv. 1920, 2. sv. 1921. Zagreb.
Uvod u filozofiju. Zagreb 1922.
Temelji psihologije. Zagreb 1923.
Juraj Dragišić (Georgius Benignus de Salviatis) kao filozof humanizma. »Rad« 1923.
Kantov kriticizam u svijetlu savremene noetike. Rad 1924.
Schema sistematico del problema del conoscere scientifico con riguardo all' ideologia Tomistica e Kantiana. Atti del V. Congr. inter. di filos. 1924.
De problematum noeticorum systematica positione et solutione. Acta 1. Cong. Thom. 1925.
Psihologija za srednja učilišta, Zagreb 1927. — 2. prerađeno izdanje g. 1928.
Filozofijski osnovi znanstvene spoznaje. Univ. Godišnjak 1928/29.
Historijski razvitak filozofije u Hrvatskoj. Zagreb 1929.
Filozofija kršćanstva. Ljetopis Akad. 1930.
Wundt u savremenoj psihologiji. »Rad« 1932.
Duševni život. Izd. Jug. Akad. 1932.
Temelji filozofije. Izd. Matica Hrvatska 1934.
Od materijalizma k religiji. Izd. Mosk 1935.
Filozofija i religija, 1. sv. 1936.
Studije i prikazi u »Bogosl. Smotri« od 1914. dalje; zatim u »Hrv. Reviji«, »Nastavnom Vjesniku«, »Katoličkom listu« itd.